إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

انوار العلوم

شرح اردو
سُلّم العلوم

ناشر

کتب خانہ امدادیہ دیوبند

مُصَنِّف سُلّم العُلوم

اور اُن کے بعض حالات

صاحب سُلّم کا نام اظہر من الشمس ہے یعنی علامہ مولانا محب اللہ صاحب جو بہار کے رہنے والے تھے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے زمانہ میں ان کے علم و فضل کا دور دورہ اور بیحد چرچا تھا۔ حتیٰ کہ اُن کی طرف سے اس زمانہ میں لکھنؤ کی قضاء کا کام انکی تفویض تھا۔ اور اُس کے بعد دکن کے بھی قاضی مقرر ہوئے تھے۔ اور پھر کسی بات پر ناراض ہونیکے سبب بادشاہ نے انہیں معزول بھی کیا تھا۔ لیکن جب بعض مخلصین درباریوں نے انکی سفارش کی تو شہنشاہِ عالمگیرؒ نے دوبارہ اِنکو اپنے ہاں بلایا اور اپنے پوتے یعنی شہزادہ شاہ عالم کے صاحبزادے کی تعلیم کا سلسلہ انکے سپرد کیا اِس اثناء میں عالمگیر کا بیٹا یعنی علامۂ موصوف کے تلمیذ رشید کا والد افغانستان یعنی کابل روانہ ہوا تو وہاں انکو بھی اپنے شاگرد کی ہمراہی میں جانا پڑا تاکہ سلسلۂ اسباق پر اُنکے اس انتقالِ مکانی کا اثر نہو۔ چنانچہ انہیں دنوں میں عالمگیر کی وفات ہوئی اور کابل جب یہ خبر پہونچی تو شاہ عالم کو وہاں سے اس جانگداز مصیبت پر ۱۱۱۸ھ میں واپس ہندوستان آنا پڑا۔ چنانچہ واپسی پر ہندوستان پہنچکر جب تاج و تخت سنبھال چکے تو اور لوگوں کے اکرامات و اعزازات کیساتھ شاہ عالم نے اپنے خلف الرشید کے اس استادِ علامۃ الدہر کی بھی بہت قدر و منزلت اور حوصلہ افزائی کی۔ چنانچہ اِن کو فاضل خاں کا لقب بھی عطا فرمایا۔ لیکن عمر نے وفا نہیں کی اور فاضل موصوف اُس کے دوسرے سال یعنی ۱۱۱۹ھ میں فوت ہوئے۔

علامۂ موصوف مولانا قطب الدین صاحب شمس آبادیؒ سے تکمیلِ علوم کر چکے تھے۔ اور اس سُلّم العلوم نامی متن متین کے علاوہ اصول فقہ میں مسلّم الثبوت جیسی بیش بہا کتاب بھی فاضل موصوف کا دوسرا علمی زندہ کارنامہ ہے ۱۲۔

ربِ یسر ولا تعسر وتمم بالخیر آمین ثم آمین

اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علم منطق پر تمہیدی تبصرہ

کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون میں جناب علامہ مُلا کاتب چلپی غفرلہ ورحمہ فرماتے ہیں کہ ابو نصر فارابیؒ نے علم منطق کو رئیس العلوم کہا ہے کیونکہ المنطق حاکم علی جمیع العلوم فی الصحۃ والسقم والقوۃ والضعف اور شیخ الرئیس ابو علی ابن سیناؒ نے خادم العلوم ٹھیرا کر یہ وجہ بیان کی ہے کہ المنطق آلۃ فی تحصیل العلوم الکسبیۃ النظریۃ والعملیۃ لا مقصوداً بالذات اسی طرح حضرت امام غزالیؒ کی رائے یہ ہے کہ من لم یعرف المنطق فلا ثقۃ لہ فی العلوم اصلاً حتی قال البعض انہ فرض کفایۃ وروی عن البعض انہ فرض عین شیخ بوعلی نے تو یہانتک تفصیل کیساتھ کہا کہ المنطق نعم العون علی ادراک العلوم کلہا وقد رفض ہٰذا العلم وجحد منفعۃ من لم یفہمہ ولا اطلع علیہ عداوۃ لما جہل الخ مقاصد الفلاسفۃ میں حجۃ الاسلام امام غزالیؒ منطق کے فائدہ کو بیان کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ المنطق ہو القانون الذی بہ یمیز صحیح الحد والقیاس عن فاسدہما فیتمیز العلم الیقینی عما لیس یقیناً وکانہ المیزان والمعیار للعلوم کلہا وکل ما لم یوزن بالمیزان لم تتمیز فیہ الرجحان عن النقصان ولا الربح عن الخسران ۵ اسی طرح اخیر میں جاکر اُسی صفحہ پر پھر فرماتے ہیں کہ لا طریق الی تحصیل العلم الا بالمنطق فاذاً فائدۃ المنطق اقتناص العلم وفائدۃ العلم حیازۃ السعادۃ الابدیۃ فاذا اصح رجوع السعادۃ الی کمال النفس بالتذکیۃ والتحلیۃ صار المنطق لا محالۃ عظیم الفائدۃ الخ یہ ہیں چند معتبر اور موثق رائیں اس فن کے متعلق جس کی کچھ خدمت اپنی طاقت کے مناسب کرکے ہم ناظرین کرام کے سامنے انوار العلوم کی شکل میں پیش کر رہے ہیں بعض لوگ بلا سوچے سمجھے رجماً بالغیب منطق کا نام سُن کر کانوں پہ ہاتھ رکھتے ہوئے لاحول پڑھتے ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ روئے زمین پر ناطق حیوانات میں سوا مؤید من اللہ اور جن کا علم ضروری یعنی وہبی اور بدیہی ہو اُن کے علاوہ اور کسی فرد بشر کو اس علم شریف سے استغنا حاصل نہیں۔ بعض حضرات ہمارے اس دعویٰ کی تردید میں حضرت ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ وغیرہ ائمہ کرام کا نام لے کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب یہ علم اس درجہ کا محتاج الیہ ٹھیرا تو پھر اِن کبار ائمہ سے اس میں قدرے اشتغال بھی کیونکر منقول نہیں۔ لیکن بات یہ ہے کہ اُن کو منطق کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی کیونکہ خود اُن کی فطرتیں سلیم اور جبلتیں مستقیم تھیں جس کی وجہ سے اُن کا شمار اُن اشخاص میں تھا جن کو مؤید من اللہ یا من علمہم ضروری کہلجاتا ہے۔ علاوہ بریں منطق کے مفہوم کی کلیۃً نفی بھی اُن سے ہم نہیں کر سکتے کہ اس سے وہ اکابر خدانخواستہ عاری تھے۔ ہاں عبارات اور مروجہ اصطلاحاتِ منطق کا استعمال اُن حضرات نے بیشک نہیں کیا ہوگا جو اعتراض کی چیز نہیں ورنہ ان حضرات سے علم نحو وغیرہ کی مصطلحات متعارفہ کا بھی تو کچھ استعمال منقول نہیں۔ تو پھر منطق کی طرح اُسے بھی ناجائز فضول اور غیر ضروری کہنا چاہئے حالانکہ اُسکے ضروری ہونیسے کسی کو بھی انکار نہیں تو پھر منطق ہی کو صرف ان رکیک اور ضعیف کبیت العنکبوت دلائل سے کیوں نظر انداز کیا جائے۔ اِسی فن کے متعلق اسکے غامض دقیق اور بہت دشوار ہونیکا بھی لوگوں میں بہت شہرہ ہے اور اس میں شک بھی نہیں کہ یہ امر کسی حد تک صحیح ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دنیا میں ہر فن تا بحدِ امکان جدوجہد صرف کرنیکا محتاج ہوتا ہے منطق کی اسمیں اتنی زیادہ تخصیص بھی نہیں۔ ہاں چونکہ اس علم کا تعلق صرف ذہن اور فہم سے ہے اسلئے عام طور پر بہت کم اس سے مناسبت ہوتی ہے ورنہ منطق کی صرف چند مخصوص اصطلاحات ہیں مثلاً تصورات میں علم تصور تصدیق تصور بدیہی تصور نظری تصدیق بدیہی تصدیق نظری نظر و فکر منطق موضوع منطق غرض منطق دلالت دال مدلول وضع موضوع لہ دلالت لفظیہ دلالت غیر لفظیہ دلالت لفظیہ وضعیہ دلالت لفظیہ طبعیہ۔ دلالت لفظیہ عقلیہ دلالت غیر لفظیہ وضعیہ دلالت غیر لفظیہ طبعیہ دلالت غیر لفظیہ عقلیہ دلالت مطابقیہ دلالت تضمینیہ دلالت التزامیہ لازم مفرد مرکب مفہوم کلی جزئی حقیقت ماہیت۔ کلی ذاتی۔ کلی عرضی جنس۔ نوع۔ فصل۔ خاصہ۔ عرض عام جنس قریب۔ جنس بعید فصل قریب فصل بعید۔ تساوی۔ تباین عموم وخصوص مطلق۔ عموم وخصوص من وجہ۔ معرف۔ حد تام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔ اور تصدیقات میں حجۃ۔ قضیہ۔ حملیہ۔ شرطیہ۔ موجبہ سالبہ موضوع۔ محمول۔ مخصوصہ۔ طبعیہ۔ محصورہ۔ مہملہ۔ موجبہ کلیہ۔ موجبہ جزئیہ۔ سالبہ کلیہ۔ سالبہ جزئیہ۔ محصورات اربعہ۔ متصلہ۔ منفصلہ۔ متصلہ موجبہ۔ متصلہ سالبہ۔ منفصلہ موجبہ۔ منفصلہ سالبہ۔ مقدم۔ تالی۔ لزومیہ۔ اتفاقیہ۔ عنادیہ۔ منفصلہ اتفاقیہ۔ منفصلہ حقیقیہ۔ مانعۃ الجمع۔ مانعۃ الخلو۔ تناقض۔ نقیض۔ نقیضین۔ وحدات ثمانیہ۔ عکس مستوی۔ قیاس۔ اقترانی۔ استثنائی۔ اصغر۔ اکبر۔ مقدمہ۔ صغریٰ۔ کبریٰ۔ حد اوسط۔ شکل اول۔ شکل ثانی۔ شکل ثالث۔ شکل رابع۔ استقرا۔ تمثیل۔ دلیل لمی۔ دلیل انی۔ برہان۔ اولیات۔ فطریات۔ حدسیات۔ مشاہدات۔ تجربیات۔ متواترات۔ قیاس جدلی۔ قیاس خطابی۔ قیاس شعری۔ قیاس سفسطی یہ کل الفاظ مصطلحہ تخمیناً کم وزائد ایک سو اُنیس ہو گئیں جن کو سمجھکر ذہن میں رکھنے کے بعد منطق کی کوئی کتاب اور اس فن کا کوئی مسئلہ دشوار نہیں رہ سکتا

لیکن بشرطیکہ کوئی شخص صحیح معنی میں اِس کی غرض وغایت جان کر اس کا طلبگار ہو۔ ورنہ ویسے تو اسہل سے اسہل کام کا بھی حب کرنے کو منشار نہ ہو تو وہ اصعب بنجاتا ہے۔ نیز منطق کے اشد ضروری ہونے میں بھی کوئی کلام ہی نہیں کیونکہ جب یہ بات ثابت ہے کہ بہت سی باتوں کے سمجھنے میں انسان کو غور و فکر کرنیکی ضرورت ہوتی ہے تو اب دیکھنا چاہئے کہ آیا غور و فکر کے بعد بھی انسان ہر ایک بات کو ٹھیک ٹھیک سمجھ سکتا ہے یا نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبہ انتہائی غور و فکر کے بعد بھی انسانی رائے غلطی کی غلط ہی رہتی ہے اور اسی وجہ سے عقلاء کی رایوں میں اختلاف واقع ہے کوئی کہتا ہے کہ زمین کو گردش ہے کوئی قائل ہے کہ زمین ٹھیری ہوئی ہے آفتاب گھومتا ہے۔ کوئی مانتا ہے کہ دنیا کو ایک دن بالکل فنا ہو جانا ہے اور کوئی معتقد ہے کہ نہیں اسیطرح چلی آئی ہے اور اسیطرح ابدالآباد تک چلی جائیگی جب عقلاء کا یہ حال ہے تو وائے بر حالِ عوام پس غور و فکر پر کیا بھروسہ رہا۔ کوئی تدبیر کرنی چاہئے کہ غلطیٔ فکر کا انسداد ہو تو اسی کیلئے علم منطق ایجاد ہوا اور اس میں ایسے قواعد منضبط کئے گئے کہ غور و فکر میں اگر اُن قواعد کی رعایت و پابندی ہو تو رائے انسان غلطی سے محفوظ رہے پس عقل کی اصلاح فکر کی تصحیح ہی اسی علم کا مقصود اصلی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بہترین مقصود ہے۔ انسان کی مخلوقاتِ عالم پر وجہ اشرفیت و بزرگی بھی عقل ہے اور جو چیز اس جوہر شریف کی اصلاح کرے گویا وہ انسان کو انسانیت سکھاتی ہے جس طرح زبانوں کیلئے علم صرف و نحو موضوع ہوا ہے اسی طرح تصورات یعنی خیالات انسانی کی صرف و نحو علم منطق ہے تاکہ مبتدی بخوبی سمجھ لے اسکے علاوہ ایک اور بات قابل ذکر ہے کہ منطق کوئی ایجاد و اختراع نہیں ہے جیسے کہ قواعدِ نحو و صرف بھی کسی نے اپنی طبیعت سے نئے نہیں بنائے بلکہ لوگ اپنی بول چال میں اُن قواعد کا برتاؤ پہلے سے کرتے تھے اُنہیں کو انتظام کیساتھ ترتیب دیکر جمع کر دیا اور اُسی فن کا نام صرف و نحو رکھدیا۔ ناخواندہ اور جاہل لوگ بھی اپنی گفتگو میں ان قواعد کی رعایت کرتے ہیں اگرچہ اُن قواعد اور اُنکی ترتیب و انتظام سے محض ناواقف ہیں کیونکہ قواعد صرف و نحو بول چال ہی سے لئے اور نکالے گئے ہیں اور بول چال اُن کا ماخذ اور اُنکی اصل ہے کچھ بول چال ان قواعد پر نہیں بنائی گئی۔ آپنے کتب صرف و نحو میں اکثر پڑھا ہو گا کہ جہاں کوئی قاعدہ کلیہ ٹوٹتا ہوا دیکھا بچارے صرفی اور نحوی وہاں شاذ و خلافِ قیاس کہہ کر اپنی جان بچانے ہی کو غنیمت سمجھتے ہیں اسکا سبب بھی یہی ہے کہ سہولتِ انضباط و استحفاظ کیلئے مواقع استعمال کی تفتیش کر کر کے قواعد کلیہ منضبط کئے گئے مگر قاعدہ زبان کا محکوم ہے کچھ اُس پر حاکم نہیں۔ جہاں قاعدہ نہ چل سکا شاذ کہدیا اسیطرح لوگ آپس کے مباحثے اور استدلال میں پہلے سے ہی قواعدِ منطق کا برتاؤ کرتے چلے آتے ہیں۔ ارسطاطالیس نے اُنہیں قواعد کو منضبط کر کے منطق کی بنیاد ڈالی اور وہ اس فن کا مدوّن اول ہوا نہ کہ موجد۔ دیکھئے جس طرح گنوارے گنوار کی گفتگو میں بھی صرف و نحو کے قاعدے ضرور ہوتے ہیں جاہل سے جاہل بھی استدلال کرتا ہے اور دیکھا جاتا ہے تو خاصی طرح مقدمات ترتیب دیکر باضابطہ نتیجہ نکالتا ہے گو بچارہ یہ نہ بتا سکے کہ اُس کا استدلال کس قیاس کے پیرایہ میں ہے اُس کے مقدمات نے کون شکل پیدا کی ہے اور کونسے شرائط انتاج اُس میں موجود ہیں۔ کیا آپ نے بازاری خلقت سے لے کر قلی اور مزدور تک کو اپنی بات کی پچ کرتے اور دوسرے کی بات کو کاٹتے ہوئے نہیں دیکھا۔ یہی استدلال و مناظرہ ہے اور یہی علم منطق کا ماخذ اور اُس کی اصل ہے۔

اِس کے علاوہ یہ بھی جاننا چاہئے کہ ہر ایک علم کے حدود ہوتے ہیں مثلاً صرفی کا یہ کام ہے کہ ہر ایک لفظ کی خاص بناوٹ سے جس کو صیغہ کہتے ہیں تعلق رکھے۔ نحوی کی یہ خدمت ہے کہ بات کی صورت ترکیبی اور لفظوں کے ملاپ اور اُس کے اثر پر نظر کرے مثلاً زید نے بکر کو مارا ایک جملہ ہے یعنی ایک بات ہے صرفی تو اس بات میں اتنی گفتگو کر سکتا ہے کہ زید بکر اسم ہیں اور مارا فعل ماضی ہے صیغہ واحد غائب معروف جس کا مصدر مارنا ہے اور وہ ان لفظوں کو اس طرح دیکھتا ہے کہ گویا زید۔ بکر۔ مارا۔ الگ الگ ہیں اور ایک کو دوسرے سے کچھ واسطہ اور تعلق نہیں اس کے بعد نحوی صاحب تشریف لائے تو اُنہوں نے یہ سوچا کہ زید فاعل ہے نے علامتِ فاعل ہے مارا اُس کا فعل ظاہر پڑا ہے بکر مفعول اور کو علامت مفعولیت تو فعل فاعل مفعول سب مل کر یہ بات جملۂ فعلیہ خبریہ ہے۔ تو دیکھئے صرفی نحوی دونوں کو لفظوں سے بحث ہے مگر دونوں کے حدودِ عمل کیسے جدا اور ممتاز ہیں۔ ابھی تیسرے صاحب مثلاً لغوی ہیں کہ وہ بھی لفظ ہی کے خواہاں ہیں اور اسی بات کی تفتیش کرنا اُن کا کام ہے کہ لفظ زید ہے یا دیز بکر ہے یا کبر مارا ہے یا مثلاً نارا۔ فرض کرو کہ بجائے اس بات کے کہ زید نے بکر کو مارا اگر کوئی شخص یہ بولے کہ دیز نے کبر کو نارا تو گو معنی نہ سمجھیں مگر صرفی نحوی کو اس میں کچھ محلِ گفتگو نہیں صرفی یہی کہے گا کہ دیز اور کبر تو دونوں اسم معلوم ہوتے ہیں اور نارا ضرور صیغۂ ماضی ہے معنی تو میں نہیں جانتا مگر نارنا مصدر اس کا معلوم ہوتا ہے اسی طرح نحوی صاحب اپنی ترکیب درست پائیں گے کہ فاعل میں فاعل کی علامت ہے مفعول میں مفعول کی فعل ظاہر موجود ہے اس میں کچھ کلام نہیں کہ یہ بھی جملۂ فعلیہ ہے لیکن اگر مارا کی جگہ مارا یا بولو تو صرفی حرف گیر ہو گا زید نے بکر کو مارا کی جگہ زید کا بکر سے مارا۔ کہو۔ تو نحوی کہے گا کہ سر تا پا غلط بکتے ہو۔ تو مطلب یہ ہے کہ اسی طرح منطق کے بھی حدودِ عمل ہیں اور وہ یہ کہ نفس طریقۂ استدلال اور ترتیب مقدمات میں جو غلطی ہو اُس کی اصلاح کرے اور شکل کی ہیئت کو واسطے انتاج کے آمادہ کر دے لیکن اگر مقدمات فی نفسہا غلط ہوں

نوٹ: ۲۵۷ ترجمہ [illegible] خوب [illegible] کی الله [illegible] مفعول مطلق [illegible] ۱۲

تو اس سے منطقی کو کچھ سروکار نہیں مثلاً ایک شخص کہے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور سب گھوڑے چارپائے تو منطقی کہے گا کہ یہ استدلال شکل اول کے پیرایہ میں ہے ایجاب صغریٰ کلیت کبریٰ تکرّرِ حدِّ اوسط سب شرطیں موجود ہیں تو نتیجہ ٹھیک ہے لیکن اگر یوں کہئے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور بعض گھوڑے چارپائے تو فوراً منطقی بول اٹھے گا کہ خبردار آگے نتیجے کا حوصلہ نہ کیجئے کلیت کبریٰ کی شرط مفقود ہے اور شکل غیر منتج پس اس بیان سے آپ نے سمجھ لیا ہو گا کہ منطق کا کیا کام ہے اگر آپ مثلاً غلط مقدمات مان لیں یا اُن کو صحیح فرض کر لیں تو منطق سے آپ کو یہ اُمید نہیں رکھنی چاہئے کہ آپ کی اس غلطی کی بھی اصلاح کرے گی۔ منطقیوں کی کٹھ حجتی مشہور ہے سو یہ کچھ منطق کا قصور نہیں خود اُن کا ہی قصور ہو گا جو غلط مقدمات سے استدلال کرتے اور آپس میں لڑتے مرتے ہیں۔ اتنا سمجھنے کے بعد ہم اب اصل مطلب کی طرف عود کرتے ہیں کہ جب اس فن کا پڑھنا پڑھانا از بس ضروری ہے اور عام طور پر اس فن کے مروجہ کتب معتبرہ میں سے سلم العلوم نامی متن جو علامہ محب اللہ بہاری کی قابل قدر تصنیفات میں سے ہے یہ بہت ادق اور مشکل ترین شمار کی جاتی ہے اور ہندوستان وغیرہ ممالکِ اسلامیہ کے مدارس عربیہ میں داخلِ درس ہے اور جس کی بے شمار شروح وحواشی اپنی کثرت اور عمدگی کے باوجود طلباء کی تشنگی دُور کرنے میں ناکافی سمجھی جاتی ہیں جس کے اور بھی کئی وجوہات ہیں لیکن تمام میں کا اہم بظاہر یہ ہے کہ ایک طرف نو آموز طلبہ کی سمجھ محسوسات کے اندر الجھنے اور دوسری طرف فن بالکل نیا ہونے کے ساتھ ساتھ پھر اُس پر یہ اشکال کہ مسئلہ بھی مع جملہ پیچ در پیچ سوالات وجوابات اور دفعِ شبہات کے غیر زبان میں سامنے ہوتا ہے تو یہ چیزیں ہیں جو طلبہ کے فہم کو متحیر کر کے اِس فن عزیز سے وہ ہاتھ ہی دھو بیٹھ جاتے ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ طلبہ کی ساری علمیت معقولات سے عاری ہونے کے سبب نقش بر آب کی صورت بن کر رہ جاتی ہے اور رفتہ رفتہ وسعتِ نظر کا ملکہ اور طبیعت کا ٹھوس ہونا جاتا رہتا ہے اور طلبہ کی عمر عزیز کا بیش بہا حصہ رائیگاں ہو کر اُن کی علمی حالت کا منظر کان لم یکن شیئاً مذکوراً کی شکل میں دکھائی دینے لگتا ہے اس لئے ضرورت محسوس ہوئی کہ طلبہ ہندوستان کے لئے اس فن محتاج الیہ کی اس معتبر کتاب کو پڑھتے وقت (بجائے مبتدا، خبر اور فاعل ومفعول کو سمجھنے کی کوششوں میں اُلجھنے کے تمام معاقدہ مشکلات میں سے) زبان کا اشکال دفع ہو چنانچہ اللہ کا نام لے کر سلم العلوم کی بشکل حاشیہ ایک ایسی بسیط شرح اُردو زبان میں لکھ رہا ہوں جو اس مراد کے لئے کافی اور پڑھنے والوں کی تشنگی کے لئے شافی ہو اللّٰہم فاجعلہ بین الشروح کالشمس فی الوضوح۔

مجھے امید ہے کہ طلبۂ کرام مدارس عربیہ اس اخلاص سے بھرے ہوئے
جُہدِ مُقِل کو قبول فرما کر میری حوصلہ افزائی فرمائیں گے۔ اور جو کچھ غلطی اور
سہو اس میں پاویں اُس پر قلمِ عفو سے دامنِ کتمان ڈالیں گے اور احقر
کو دُعائے خیر سے یاد فرما کر عند اللہ ماجور ہوں گے۔

وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ اُنیب ۵

والآن اشرع فی المقصود
متوکلا علی مفیض الخیر والجود
وانا العبد المفتقر الی الحق القادر
السید انوار الحق الصابر
الکاکاخیلے منسبا والزیارتی مولدا
الفشاوری وطنا والدیوبندی
مشربا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سبحانہ الخ

ہ لا یضاف کا حکم لگایا گیا ہے وہ علم ذاتی ہے مطلق علم نہیں کیونکہ علم وصفی کی اضافت شئے آخر کو جائز ہے اور ظاہر ہے کہ رحمن رحیم کی طرح سبحان وغیرہ بھی صفاتِ باری میں سے ہے تو تینوں صورتیں تاویلات کچھ کرنے کے بعد صحیح ہیں لیکن اصح یہی ہیں لیکن اصح یہی ہے کہ اسے اسم مصدر بمعنی تسبیح مانا جائے کما قال بہ الشارح الیہ اس کے بعد چونکہ قاعدہ ہے کہ جس طرح فعل کے لئے فاعل اور مفعول کا ہونا ضروری ہے اسی طرح مصدر کے لئے بھی ان دونوں کا ہونا ضروری ہے لہذا یہ بتلانا ضروری ہے کہ اس کا مضاف الیہ فاعل ہے یا مفعول تو فاعل کی صورت میں کوئی خرابی نہیں ہے ہاں مفعول کی طرف مضاف ماننے کی صورت میں معنوی خرابی یوں آجاتی ہے کہ باب تفعیل کے مصدر کا ایک خاصہ مطاوعت بھی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جس مفعول پر فعل کا وقوع ہو وہ اثر قبول کرے جیسے قطعتہ فانقطع میں کہ میں نے اُسے کاٹا تو اُس نے اثر قبول کیا یعنی کٹ گیا تو اسی طرح یہاں بھی معنی یہ ہونگے کہ میں نے خدا کی پاکی بیان کی پس اللہ تعالیٰ پاک ہو گیا عیاذاً باللہ کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی اثر کو قبول نہیں کرتا۔ بلکہ خود مؤثر ہے لیکن اس اعتراض کا جواب صاف ہے کیونکہ باب تفعیل صرف مطاوعت ہی کے لئے آتا ہو ایسا نہیں بلکہ کبھی تو نسبت مادّہ کے لئے بھی آیا کرتا ہے یعنی مفعول کی طرف پاکی کو منسوب کر دیا جائے جیسے کفّر اُس نے کفر کسی کی طرف منسوب کیا۔ تو اب معنی درست ہوئے کہ میں نے اللہ کی طرف پاکی کی نسبت کی یعنی اللہ والد مولود اور تمام خواہشات سے پاک اور مبرا ہے ۱۲

قولہ سبحانہ الخ اس ضمیر کا مرجع وہ لفظ اللہ ہے جو بسم اللہ میں ہے لیکن یہ جب صحیح ہے کہ بسم اللہ کو کتاب کا جزء مانا جائے۔ اس لئے بعض نے کہا ہے کہ لفظ سبحانہ دال ہے مسبِّح بالکسر اور مسبَّح بالفتح پر لہذا یہ ضمیر اُن میں سے مسبَّح بالفتح یعنی مفعول کی طرف راجع ہے جیسے اِعْدِلوا ہو اقرب للتقویٰ میں ہو کی ضمیر عدل کی طرف راجع ہے اور بعض نے کہا ہے کہ چونکہ اللہ کی ذات کا خیال ہر قلب میں موجود ہے لہذا صراحتہً ذکر کی ضرورت نہیں لان الکنایۃ ابلغ من التصریح۔

(تنبیہ) مصنفؒ پر بظاہر مخالفتِ حدیثِ نبوی کا اعتراض وارد ہوتا ہے کہ انہوں نے کل امرٍ ذی بالٍ لم یبدء فیہ بحمد اللہ فہو اقطع او ابتر او کما قال علیہ السلام پر عمل نہیں کیا یعنی ان کو اس حدیث کی رُو سے اپنی کتاب کی ابتداء میں بعد البسملۃ حمد باری ذکر کرنا چاہیئے تھا۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حمد کہتے ہیں ثناء باللسان علی جمیل الاختیاری کو جس سے صرف اتنا معلوم ہو رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف کرنی چاہیئے ہر امیر ذی شان کے ابتداء میں اب رہا یہ کہ وہ تعریف خاص الفاظ الحمد للہ وغیرہ سے ادا ہو تو وہ حمد ہوگی اور اگر کسی دوسرے لفظ سے ادا کر دیا جائے تو وہ حمد نہ ہوگی اس پر حدیث قطعاً دال نہیں بلکہ حدیث کے الفاظ عام ہیں حمد کے لئے کوئی خاص لفظ وضع نہیں بلکہ جن الفاظ سے بھی ہو مگر جب تعریف وحدہٗ لاشریک ہو جائے پس وہ حمد کہلائی جائے گی۔ لہذا صاحب سلم اگرچہ الحمد کا لفظ نہیں لائے لیکن ایسے الفاظ ضرور لا چکے ہیں جس سے حمد کا مطلب بھی پورا ہو رہا ہے۔ تو اعتراض کوئی بھی نہیں۔ نیز حدیث کے الفاظ مطلق ہیں۔ اُس میں حمد کا لکھنا تو نہیں فرمایا گیا ہے کہ اگر حمد نہ لکھا جائے تو بے برکتی ہوگی بلکہ صرف لم یبدء کے الفاظ ہیں تو صاحب سلم نے اگرچہ کتاب میں صراحتہً حمد وغیرہ الفاظ ذکر نہیں کئے مگر ممکن ہے کہ کتاب شروع کرتے وقت مصنفؒ نے زبان سے وحدہٗ لاشریک کی حمد و ثنا کہی ہو تو اُس میں بھی کچھ مضائقہ نہیں اور نہ خلاف سنت کوئی بات لازم ہے ۱۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدک یا من عصمنا من الضلال وعرفنا منزلۃ اقدام الجہال والصلوٰۃ علی من ہو مخصوص من ذی جلال بالقبول والاقبال وعلی آلہ واصحابہ خیر آل۔ ١

اما بعد قولہ سبحانہ الخ لفظ سبحان کے استعمال کے متعلق صاحبِ قاموس کا یہ قول ہے کہ دو طرح پر یہ لفظ کلامِ عرب میں مستعمل ہے۔ یعنی کبھی تو مضاف ہو کر اور کبھی مقطوع عن الاضافۃ ہو کر پھر مقطوع عن الاضافت کی صورت میں علمیت والف نون مزیدتین کے سبب غیر منصرف ہوا کرتا ہے اور تعجب کے لئے آیا کرتا ہے اور مضاف ہونے کی صورت میں ایسے فعل مضمر سے منصوب ہوتا ہے جس کا حذف کرنا صبغۃ اللہ کی طرح واجب ہوتا ہے یہاں شق اول موجود ہے لیکن پھر اسی کو مصدر مانیں یا علم مصدر یا اسم مصدر اس میں اختلاف ہے جس میں ظاہر مذہب اور راجح یہ ہے کہ اس کو اسم مصدر ٹھہرائیں جو صرف معنی حدثی پر دال ہوا کرتا ہے اور کسی فعل کا اشتقاق اُس سے نہیں ہوا کرتا اور یہ اسلئے صحیح ہے کہ اگر یہ نہ ہو تو پھر یا مصدر ہوگا یا علم مصدر اور یہ دونوں صورتیں یہاں پر ہو نہیں سکتی لہذا تیسری صورت یعنی اس کا اسم مصدر ہونا متعین ہو گیا مصدر تو اس واسطے نہیں ہو سکتا کہ اگر مصدر ہوگا تو مزید کا ہوگا یا مجرد کا مزید کا تو نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مزید کے مصادر میں سے کوئی بھی فعلان کے وزن پر نہیں آیا ہے ہاں مجرد کا ہو تو سکتا ہے لیکن اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک تو جو معنے بنیں گے وہ مقام کے مناسب نہیں دوسری عامل ومعمول میں مطابقت نہیں رہے گی کیونکہ اس صورت میں اس کو کسی فعل محذوف کا مفعول مطلق ماننا پڑے گا پھر یا تو وہ فعل محذوف مجرد کا ہوگا تو سبح سبحانہ کہیں گے جس کے معنے یہ ہوں گے کہ پاک ہوا وہ اللہ پاک ہونا اور ظاہر ہے کہ یہ حمد کا مقام ہے جس کے لئے ضروری ہے کہ حمد کسی ایسے مادہ سے کیا جائے جس میں حامد کو بھی دخل ہو جو یہاں پر منتفی ہے اور اگر وہ فعل محذوف مزید کا مانیں گے تو سبحت اللہ سبحانہ کہنا پڑے گا جس کے معنے تو ٹھیک ہیں کہ پاکی بیان کی میں نے اللہ کی پاکی بیان کرنا تو اس وقت مقام کی مناسبت تو رہی لیکن عامل ومعمول میں مطابقت نہیں رہی جو ایک ضروری امر ہے کیونکہ مفعول مطلق سبحانہ مجرد سے ہے اور عامل سبحت مزید فیہ سے ہے تو معلوم ہوا کہ اس کو مفعول مطلق کی صورت میں مندرجۂ بالا دو خرابیاں ہونے کے سبب مصدر نہیں کہہ سکتے اب دوسری شق اس کے علم مصدر ہونے کی باقی ہے لیکن العلم لا یضاف مشہور قاعدہ ہے جس کی رُو سے اضافت کے ہوتے ہوئے اسے علم مصدر کہنا بے سود اور غلط ہے لہذا تیسری صورت بالبداہۃ متعین ہوگئی کہ یہاں پر سبحان اسم مصدر ہے راجح مذہب کا تو بیان ختم ہوا لیکن بعض لوگوں نے بقیہ پہلی دونوں صورتوں کو بھی صحیح کہا ہے کیونکہ مذہب صحیح کے بنا پر مفعول مطلق اور اُسی کے فعلِ ناصب میں من کل الوجوہ مطابقت ضروری نہیں ہے یہی جائز ہے کہ مجرد کے مصدر کا عامل ایک فعل مزید فیہ ہو جیسے انبت اللہ نباتاً میں لہذا اگر اسے مصدر مانا جائے تو بھی خرابی نہیں اسی طرح اسے علم مصدر بھی کہہ سکتے ہیں جو نہ معنی حدثی پر دلالت کرے اور نہ اسی سے کسی فعل کا اشتقاق ہو کیونکہ علم دو قسم کا ہوا کرتا ہے ایک ذاتی دوسرا وصفی اگر کسی ذات کے لئے وضع کرتے وقت کسی وصف کا خیال علم میں نہ کیا گیا ہو جیسے ابراہیم مثلاً کسی شخص کا نام رکھا گیا قطع نظر اس کے کہ اس کے معنی اُس شخص میں پایا جاتا ہے یا نہیں تو اسے علم ذاتی کہتے ہیں اور اگر کسی ذات کے مقابل وضع کرتے وقت اُس میں اُس لفظ کے معنی وصفی کو بھی ملحوظ رکھا جائے جیسے اسد کسی کا نام رکھا جائے لیکن اس اعتبار سے کہ بہت شجاع ہے تو اسے علم وصفی کہتے ہیں تو قاعدہ مشہورہ میں جس علم پر

۵۱ قولہ ما اعظم الخ۔ یہ جملہ انشائیہ ہے مگر باوجود اس کے سبحانہ کی ضمیر سے حال ہے تو لامحالہ تاویل بتقدیر القول کرنی پڑے گی کہ عبارت در اصل یوں ہے کہ سبحانہ مقولاً فی حقہ ما اعظم شانہ تو مقولاً فی حقہ محذوف مان کر ما اعظم کو اس کا مقولہ بنا دیا اور اسی مقولہ کو حال ٹھیرایا۔ اس کے بعد ما اعظم ما افعل کے وزن پر ہونے کے سبب افعالِ تعجب سے معلوم ہو رہا ہے لیکن جب اس کے معنے کو دیکھا جاتا ہے تو ان کی تینوں ترکیبوں کے اعتبار سے خدا پر عیاذاً باللہ ایہام جہل (یعنی خدا کے مجہول ہونے) کی خرابی لازم آتی ہے اور خدائے پاک جس طرح کہ حقیقتِ جہل سے منزہ ہے اسی طرح اس کا مطلق وہم بھی اُسکی شانِ شایاں نہیں۔ خرابی یوں لازم آتی ہے کہ ما اعظم کی ترکیب میں یا ما کو موصوفہ کہہ کر شئے عظیم کے معنے پر لیں گے جو مبتدا ہو کر اعظم شانہ اس کی خبر ہو گی تو عبارت یوں ہو جائے گی کہ شئ عظیم اعظم شانہ ای جعل شانہ عظیما یہ مذہب بیان کردہ ما افعل میں سیبویہ کا ہے جس کی بنا پر معنی یہ ہو جائینگے کہ خود اللہ کی شان نعوذ باللہ بڑی نہیں تھی بلکہ ایک شئی آخر نے بڑھا دی اور یہ بعینہ استفادہ عن الغیر ہے اور اخفش کے نزد اس کی ترکیب یوں ہے کہ ما موصولہ ہے جو الذی کے معنے میں ہے اور اعظم شانہ اس کا صلہ موصول مع اپنے صلہ کے مبتداء اور خبر اُس کی محذوف یعنی شئے عظیم ہو گا مثلاً تو تقدیر عبارت اس ترکیب ثانی کی رُو سے یہ ہو گی کہ الذی اعظم شانہ ہو شئ عظیم تو اس صورت پر بھی استفادہ عن الغیر کا لزوم ہے تیسری ترکیب اس کی جو عند الفراء معتبر ہے یہ ہے کہ ما کو استفہامیہ مانو جو بمعنے ای شئے کے ہے یعنے یوں تقدیر عبارت ہو گی کہ ای شئ اعظم شانہ کہ کس شئے نے اُس کی شان کو بڑھایا؟ جس کا جواب تحذف مانا جائے گا یعنی شئے عظیم کہ ایک بڑی چیز ہے جس نے اُس کی شان کو بڑھایا۔ تو اس صورت میں بھی وہی خرابی لازم ہے اس لئے اسی بنا پر بعض محققین یہ کہہ رہے ہیں کہ یہاں ما استفہامیہ تو مانو لیکن اعظم بر وزن اکرم کو مجرد کے معنے میں باب افعال سے کہو اس لئے کہ باب افعال کے خواص میں سے ایک یہ بھی ہے تو معنی یہ ہونگے کہ کیا ہی بڑی شان ہے اس خدا کی۔ اس صورت میں بھی اگرچہ صاحب کتاب کے متعلق یہ وہم ہو سکتا ہے کہ گویا وہ خدا نہ خواستہ عظمت شانِ خداوندی سے منکر اور بے خبر تھے لیکن یہ وہم غلط ہے کیونکہ یہ تب صحیح ہوتا اگر استفہام کا استعمال صرف تعجب کے لئے ہوتا حالانکہ استفہام جیسے تعجب کے لئے مستعمل ہے اسی طرح تحیّر کے لئے بھی آتا ہے یعنی مسئول عنہ کے بارہ میں گویا ایک قسم کی حیرت کا اظہار کرنا ہوتا ہے جس کی بنا پر اب معنی درست ہوئے کیونکہ واقعۃً ذات خداوندی ایسی ہی ہے کہ آج تک اُس کی ذات صفات اور شئوں میں بڑے بڑے محققین اور اذکیاء و اصفیاء متحیر ہیں اور رہیں گے ١٢

ما اعظم[۵۱] شانہ[۵۲] لایحد[۵۳]

ص ایک طرف الشئ کے اور دوسرا حدِ مصطلح کے معنے پر تو اول معنی پر لے کر ترجمہ یہ ہو گا کہ انہ تعالیٰ لیس لہ طرف ونہایۃ اور یہ صحیح ہے کیونکہ ذاتِ باری کمیات اور متکممات سے خارج ہے۔ پھر لایحد کو معروف اور مجہول دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں نیز حد کو معنی لغوی اور اصطلاحی دونوں پر محمول کر سکتے ہیں اس لئے اس میں چند صورتیں بنیں گی مثلاً ضمیر شانہ سے حال واقع ہو اور بصیغہ معروف ہو کر معنی لغوی ہوں تو معنی یہ ہوں گے کہ کیا بڑی ہے شان اللہ تعالیٰ کی اس حال میں کہ وہ اللہ تعالیٰ حاد نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے تصرفات کو روکتے نہیں ہیں لایحد العباد عن تصرفاتہم اور اگر ضمیر شانہ سے حال ہو لیکن بصیغہ معروف پڑھ کر معنی اصطلاحی مراد ہوں تو پھر ترجمہ یہ ہو گا کہ کیا ہی بڑی شان ہے اللہ تعالیٰ کی اس حال میں کہ وہ حد نہیں کرتے ہیں یعنی کسی چیز کا علم انہیں بذریعہ حد (معروف بالکسر) کے نہیں ہوا کرتا اور چونکہ حد کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ جو جنس و فصل سے مرکب ہو تو مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کسی شئے کا علم بذریعہ اُس شئے کے جنس و فصل کے نہیں کرتے ہیں یا بذریعہ صغریٰ و کبریٰ اُس کو کسی شئے کا علم نہیں ہو جایا کرتا کیونکہ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ علم حصولی سے مبرا ہے اور اگر یہ جملہ ضمیر شانہ سے تو حال ہو لیکن بصیغہ مجہول لایحد پڑھکر معنے لغوی لئے جائیں تو ترجمہ یہ ہو گا کہ کیا بڑی شان ہے اُس اللہ تعالیٰ کی اس حال میں کہ وہ اللہ حد نہیں کیا جاتا ہے یعنی اُس کیلئے کوئی کنارہ اور طرف نہیں ہے اسلئے کہ کنارہ اور طرف تو اشیاء کمیہ اور جسمانیہ کیساتھ متعلقہ چیز ہیں سو ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کیواسطے یہ ثابت ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ کمیات و متکممات اور جسم و جسمانیات سے پاک ہے کما مر۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ لایحد ضمیر شانہ سے حال واقع ہو لیکن بصیغہ مجہول ہو کر حد کے معنے اصطلاحی مراد ہوں تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ کیا ہی بڑی شان ہے اللہ تعالیٰ کی اس حال میں کہ وہ اللہ حد نہیں کیا جا سکتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ جنس اور فصل سے نہیں جانا جا سکتا ہے ورنہ لازم آئیگا کہ عیاذاً باللہ اللہ تعالیٰ جنس اور فصل سے مرکب ہے جس سے یہ ثابت ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کے اجزاء ہو سکتے ہیں ونعوذ باللہ من ذالک ایضاً ١٢ قولہ لایحد الخ بعض محققین کا یہ قول بھی اس مقام پر کچھ غلط نہیں کہ یہ جملہ مستانفہ ہے۔ کیونکہ جب مصنفؒ سبحانہ ما اعظم شانہ کہہ چکے تو پھر کسی سائل کو یہ حق بھی حاصل ہو سکا کہ دریافت کرے کیف تسبیحہ وتقدیسہ المدلول علیہ بقولہ سبحانہ وکیف شانہ تعظیم المدلول علیہ بقولہ ما اعظم شانہ۔ تو اس کے جواب میں مصنفؒ گویا کہ فرمانے لگے کہ لانہ لایحد ولا یتصور الخ یعنی اُسکی شان کی رفعت اور تقدیس و تمجید اسوجہ سے ہے کہ اُسمیں یہ یہ صفات ہیں کہ انہ غیر محدود ولا محصور ولا محاط بالادراک والقیاس۔ الغرض حد کے لغوی اور اصطلاحی دونوں معنی کا اعتبار کر کے باری تعالیٰ سے علی الاطلاق اجزاء کی (چاہے وہ خارجیہ ہوں یا تحلیلیہ یا مقداریہ) نفی کر دی اور اُس سے بساطت مطلقہ بھی ثابت کی پھر اجزاء مقداریہ کی نفی اور اُس کے بطلان پر مستقل دلیل قایم کرنے کی چنداں ضرورت نہیں البتہ اجزاء حدیہ للباری کے ابطال پر جو دلیل ہے اُسکی وضاحت ضروری ہے۔ تو اجزاء کی دو قسم ہیں ذہنیہ اور خارجیہ اور یہ بھی جان لینا چاہئے کہ اجزاء کا ذہنیہ اور خارجیہ ہونا دو اعتبار سے ہوتا ہے ایک ظرف کے اعتبار سے یعنی اجزاء کا ظرف عروض اگر ذہن ہے تو ذہنیہ ہیں اور اگر خارج ہے تو خارجیہ ہیں اور دوسرا یہ ہے کہ اجزاء کا ذہنیہ اور خارجیہ ہونا حمل کے اعتبار سے ہو یعنی اگر اجزاء کا حمل آپس میں ہو سکتا ہو اور ان کا حمل اُسکے کل پر بھی ہو سکتا ہو تو اُس اجزاء کو ذہنیہ کہتے ہیں اور اگر اُنکا آپسمیں حمل نہ ہو سکتا ہو اور نہ اپنے کل پر وہ محمول ہو سکتے ہوں تو اُسے خارجیہ کہینگے اول کی مثال جیسے حیوان اور ناطق کہ انکا آپسمیں ایکدوسری پر اور انکے کل یعنی انسان پر بھی حمل ہو سکتا ہے اور ثانی کی مثال صورت جسمیہ اور ہیولیٰ ہے جنکا حمل آپسمیں اور ان کے کل یعنی انسان پر مثلاً نہیں ہو سکتا تو یہ اجزاء خارجیہ ہوئے اس تفصیل کے بعد معلوم ہوا کہ واجب تعالیٰ کے لئے باعتبار کسی ظرف کے اجزاء ثابت ہو سکیں یہ تو نہیں ہو سکتا اسلئے کہ ظرف چاہتا ہے کہ ہمارا مظروف مجسم ہو اور ظاہر ہے کہ باری تعالیٰ منزہ عن الجسم والجسمانیات ہے تو لامحالہ اس کیلئے اگر اجزاء کوئی کہیگا تو اُسکو باعتبار حمل کے اجزاء ماننے پڑینگے۔ اب ہم سوال کرینگے کہ وہ اجزاء یا ممکن ہونگے یا واجب اور یا ممتنع۔ یا بعض اُنمیں کے واجب بعض ممکن یا بعض ممکن اور ممتنع یہی شقوق عقلیہ اسمیں بن سکتی ہیں تو ذاتِ واجب کیلئے اجزاء ممکنہ کہیں یہ ممکن نہیں اس کیلئے کہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ ہر وہ چیز جسکی ترکیب ممکنات سے ہو وہ بھی ممکن ہی ہو گی تو خدا کا اس صورت میں ممکن ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے اور اگر تمام اجزاء کو واجب مان لیں تو یہ بھی نہیں ہو سکتا اسلئے کہ یہاں پر ترکیب حقیقی نہیں ہو سکیگی اگرچہ اعتباری ترکیب پیدا ہو جائیگی۔ کیونکہ ترکیب حقیقی چاہتی ہے کہ ہمارے اجزاء آپسمیں ایکدوسرے کے محتاج ہوں تو اس صورت میں بھی وہی امکان کی خرابی (جو پہلے لازم آئی تھی) پھر عود کر آئی کیونکہ ہر وہ چیز جو کسی دوسری کی ع

۵۲ قولہ شانہ الخ قاموس میں شان کے معنے الخطب والامر کے لکھے ہیں اور صراح میں شان کا معنے کار اور حال لکھا ہے جس سے مطلب ایک ہی ہے۔ یعنی باری تعالیٰ کی عظمت و کبریائی اور نقص و عیوب کے علامات سے اُس کی ذات کی تقدیس کو بیان کرنا ہے کہ وہ ایسی ذات ہے جو مستجمع لجمیع صفاتہ الکمالیۃ ولنعوتہ الجلالیۃ والجمالیۃ ہے ١٢ ۵۳ قولہ لایحد الخ یہ جملہ ترکیب کے اعتبار سے بظاہر حال واقع ہو رہا ہے شان سے اور حد کسی شئے کے منتہیٰ کا نام ہے تو معنی یہ ہونگے کہ شانِ باری کا منتہیٰ نہیں کیونکہ اس کے لئے تعطل نہیں کما زعمت الیہود فی یوم السبت تو اللہ تعالیٰ متصف ہیں کل یوم ہو فی شان سے (یعنی اُس کے شئوں لاتعد ولا تحصی ہیں۔ اور شانہ میں جو ضمیر ہے اُس سے بھی اسے حال کہہ سکتے ہیں لیکن پھر حد کے معنی چونکہ دو ہیں۔ م

ہوئی تو باری تعالیٰ کیلئے علی الاطلاق اجزاء کا ہونا ہی باطل ٹھیرا۔ یعنی خدا کیلئے کسی قسم کے اجزاء ہو ہی نہیں سکتے۔ نیز جب کسی قسم کے اجزاء نہیں ہو سکتے تو جنس و فصل بھی اُسکے لئے نہیں ہو سکتیں لہذا واجب تعالیٰ کا فصول و اجناس سے پاک ہونا بھی ثابت ہو گیا پس بہر تقدیر مصنف کا لایحد کہنا صحیح ہوا ہذا والکلام وان افضیٰ الی التطویل للنہ لایخلو عن التحصیل ١٢

ولا یتصور ۵۱

۲ ممکنات میں ذات تشخص اور وجود علیحدہ علیحدہ چیزیں ہوا کرتی ہیں اور واجب میں ذات تشخص اور وجود تینوں عین ہیں یعنی جو اُس میں ذات ہے وہی تشخص بھی ہے اور وجود بھی۔ اور تصور بکنہ کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کا تشخص اور اُس کی ذات آئینۂ قلب میں متمثل ہو جائے پس اگر اللہ تعالیٰ علم بکنہ سے متصور اور مدرک ہو جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ذات واجب تعالیٰ کا ذہن میں حصول ہو حالانکہ یہ مستحیل ہے اس لئے کہ یہ متضمن ہو رہا ہے ایک امر محال کو اور جو شے مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوا کرتی ہے اس لئے تصور بکنہ للباری بھی محال ہوگا اور اُس امر محال کا لزوم اس طرح ہو رہا ہے کہ جب ہم یہ مان لیں کہ اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ من ذالک مع اپنے تشخص کے ہمارے ذہن میں متمثل اور جلوہ گر ہوا اور اس کی ذات ہمیں معلوم اور متصور ہوئی تو چونکہ ذات واجب الوجود کا تمام اشیاء کیلئے علت ہونا مسلم ہے اور یہ بھی مانی ہوئی بات ہے کہ علم بالعلۃ علم بالمعلوم کے لئے مستلزم ہوا کرتا ہے اس لئے لامحالہ کہنا پڑے گا کہ ذات واجب کے متصور اور معلوم ہونے کے ساتھ جمیع اشیاء بھی بجمیع لوازمہا بغیر کسی دلیل اور برہان کے ہمیں معلوم ہوں حالانکہ یہ ایک امر محال ہے اور چونکہ خدا کو متصور بکنہ ہونے کو تسلیم کرنے ہی کی وجہ سے یہ محال لازم آیا لہٰذا یہ بھی ثابت ہو گیا کہ واجب سبحانہ وتعالیٰ بکنہ متصور نہیں ہو سکتا وہذا ھو مرادنا نیز اُس نفی پر دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس موجود کا تحقق فی الخارج ہو اور پھر وہ حاصل فی الذہن بھی ہو جائے تو اس وقت اس کے ہر دو وجود کے لئے کسی ایسی ماہیت مشترکہ کا ہونا ضرور بات میں سے ہے جو اُس کے وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں مشترک بھی ہو اور بحسب الوجود و التشخص ہر ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنیوالی بھی ہو اور یہ اُس ماہیت میں ہو سکتا ہے جس کا وجود اور تشخص اُسکے غیر یعنی اُس پر زائد ہو اور اُس ماہیت میں جسکا وجود اُسکے تشخص کے عین ہو مثلاً ماہیت واجبہ تو اسمیں اسکا تصور نہیں ہو سکتا اسلئے وہ ماہیت جو کہ ایسی ہو جسمیں ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز نکل سکے تو اُسکا حصول فی الذہن ممتنع ہوگا ورنہ ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز

کا ایک ہونا لازم آجائے گا۔ اس لئے یہ بات واضح ہو گئی کہ ذات واجب الوجود کا حصول فی الذہن اس وجہ سے بھی ممتنع اور محال ہے۔ تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ذات واجب مع التشخص الخارجی ذہن میں متصور نہ ہو بلکہ تشخص ذہنی کے ساتھ ذہن میں اس کو مدرک اور متصور مان لیں تو یہ کہنا بھی غلط ہے کیونکہ جب ذات باری کا حصول فی الذہن تشخص ذہنی کے اعتبار سے آپ کہہ رہے ہیں تو پھر ہمارا یہی سوال یہی ہے کہ یہ تشخص ذہنی یا تو بعینہٖ وہی ہوگا جو خارج میں تھا یا اس کے مغائر ہوگا شق اول کی بناء پر احتیاج الی المحل لازم آتا ہے اور دوسری شق پر تشخص واحد کے لئے دو تشخصوں کا ہونا لازم آتا ہے وکلاہما محالان لہٰذا یہی ماننا پڑے گا کہ ذات باری تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور بکنہ ہو ہی نہیں سکتا اور حق بھی یہی ہے کیونکہ ۵۲ ذہن میں جو گر گیا لاانتہی کیونکر ہوا۔ جو سمجھ میں آ گیا پھر وہ خدا کیونکر ہوا۔ (ہدایت) ذات واجب الوجود کے متعلق اُس کی ماہیت تشخص اور وجود تمام کے ایک ہونے کا دعویٰ جو کیا گیا ہے یہ مدلل ہے من گھڑت نہیں کیونکہ اس میں بظاہر تین ہی احتمال پیدا ہو سکتے ہیں کہ تشخص باری کو عین باری مان لیا جائے یا اس کو جزء ذات کہہ دیا جائے یا یہ کہ تشخص واجب نہ عین ہو اُس کے نہ جزء داخل بلکہ اس کو اس کے خارج ذات فرض کر لیا جائے پھر خارج ذات کی جو شق ہے اس میں بھی تین احتمال ہو سکتے ہیں کہ ذات واجب سے تشخص واجب خارج تو ہے لیکن آپس میں تعلق دونوں کا انضمامی ہو جیسے تعلق سواد بالجسم اور یا تعلق انتزاعی ہو جیسے تعلق فوقیت بالسماء یا آپس میں ان کا تعلق تبائن کا ہو جیسے تعلق ثیاب بالجسم پس کل پانچ صورتیں ہو گئیں ان میں سے چار آخری بالدلائل باطل ہیں اور صرف پہلی صورت سالم عن المناقشات رہ کر ذات واجبہ اور اُس کے وجود و تشخص سے عینیت کا قائل ہونا ہی پڑتا ہے کما حققہ شارح السلم ملا محمد حسن آفندی ببیان حسن ما اجمالہ ہٰکذا۔ کہ تشخص واجب کو اگر ذات واجب کا جزء قرار دیا جائے تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ ذات واجب علیحدہ ایک چیز ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

۵۱ قولہ ولا یتصور الخ اس کا عطف لا یحد پر ہے اور شانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے لا یحد کی طرح یہ بھی معروف ومجہول دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے۔ معروف کی صورت میں یہ معنی ہونگے کہ اللہ تعالیٰ تصور نہیں کرتا ہی یعنی کسی شے کا علم بذریعۂ تصور کے نہیں کرتا ہی جیسے کہ ہم کسی شئ کو حاصل کرتے ہیں تو پہلے اُس کا تصور ہمیں ہو جاتا ہی خدا اس طرح نہیں کرتا اسلئے کہ اس طرح جو علم حاصل کیا جاتا ہی وہ حصولی ہوا کرتا ہی اور اللہ کا علم حضوری ہی حصولی نہیں۔ اور مجہول کی صورت میں یہ معنی ہونگے کہ اللہ تعالیٰ تصور نہیں کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ہم جب کسی شے کا علم حاصل کرتے ہیں تو اُس کی جنس اور فصل سے حاصل کر لیتے ہیں جیسے کہ انسان کا علم ہمکو حیوانٌ ناطقٌ سے حاصل ہوتا ہی تو اگر یہ مانا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا تصور کیا جا سکتا ہی تو لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ کیلئے جنس اور فصل ہے حالانکہ اس کا بطلان پہلے ثابت ہو گیا ہے ۱۲ (ہدایت) اس مقام پر پہلے تو یہ جاننا چاہئے کہ تصور کو اگر مقولۂ اضافت سے مانا جائے تو اس کی تعریف حصول صورۃ الشئ فی العقل ہے اور اگر اسے مقولۂ انفعال میں سے کہیں تو پھر انتقاش النفس بالصورۃ الحاصلۃ عن الشئ عند العقل اس کی تعریف ہوگی اور اگر تصور کا مقولۂ کیف سے شمار ہو تو پھر اس کی تعریف صورۃ حاصلۃ عن الشئ عند العقل یا الحاضر عند المدرک ہوگی۔ اسکے بعد چند اور باتیں بھی سمجھنا ضروری ہیں وہ یہ کہ تصور کی چار قسم ہیں تصور بالکنہ تصور بالوجہ تصور بوجہہ اور تصور بکنہہ۔ تصور بالکنہ وہ ہے کہ کسی ذات کے معلوم کرنے کیلئے اُسکے ذاتیات کو ذریعہ بنایا جائے جیسے انسان کا علم بذریعہ حیوانٌ ناطقٌ کے ہو جانا اور بالوجہ وہ ہے کہ کسی ذات کو اُس کی عرضیات سے معلوم کریں جیسے کہ انسان کا علم ضاحک اور ماشی وغیرہ سے حاصل ہو جائے اور تصور بکنہہ عبارت ہے نفس شئ کے حضور عند العقل کا یعنی تمثل الشئ بنفسہ سواء کان ہذا التمثیل بالارتسام او کان التمثیل بالحضور اور تصور بوجہہ نام ہے کسی شئ کو اُسکے عرضیات کے ذریعہ سے تصور کرنے کا لیکن بدون ان تکون ہذہ العرضیات مرآۃ الملاحظۃ ذالک الشئ تو لا یتصور کو مجہول پڑھ کر اُس کے معنے یہی ہونگے کہ ان اللہ سبحانہ وتعالیٰ لیس بمتصور کما قیل فی الہندیۃ ۵۲ فلسفی کو بحث کر اندہ خدا ملتا نہیں + ڈور تو سلجھا رہا ہے پر سرا ملتا نہیں۔ لیکن اس سے تصور کی جمیع اقسام کی نفی منظور نہیں ورنہ بعض قضایا مثلاً اللہ حیٌّ یا اللہ عالمٌ یا اللہ رازقٌ وغیرہ میں اللہ کو موضوع نہیں ٹھیرایا جا سکے گا حالانکہ ان قضایا میں مناطقہ موضوع بنا کر اس پر احکام لگاتے ہیں جس کے لئے تصور ذات باری بوجہ من الوجوہ ضروریات میں سے ہے (ورنہ حکم لگانا اس پر صحیح نہ ہو سکے گا اس لئے قابل غور بات یہ ہے کہ ذات واجب الوجود کا تصور بالوجہ و بوجہہ ہو سکتا ہے اور اسی پر علماء کا اتفاق ہے اس لئے کہ تصور بالوجہ و بوجہہ اعراض شئے سے ہوا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے صفات تو لاتعدد لاتحصیٰ ہیں جس کے ذریعہ سے اُس کی ذات کا من وجہہٖ تصور صحیح ہو کر یہ قضایات درست ہیں ہاں ذات باری کا تصور اگر محال ہے تو وہ بالکنہ و بکنہہ ہے جس کے متعلق شاعر کا شعر ہے ۵۳ اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم + واز ہر چہ دیدہ ایم و شنیدیم و خواندہ ایم ۔۔ ۱۲۔ ۵۲ قولہ لا یتصور الخ ذات باری کی تصور بالکنہ کی نفی تو لا یحد کے تحت جو بیان ہے اُس سے صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کیونکہ علم بالکنہ للشئے اُس شئے کے ذاتیات سے ہوا کرتا ہے یعنی جنس و فصل سے اور جنس و فصل مرکب چیز کے لئے ہوا کرتے ہیں اور لا یحد میں گذر چکا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ذہناً اور خارجاً بسیط ہے جس کے اجزاء کسی قسم کے بھی نہیں ہیں البتہ تصور بکنہہ کے دو معنے ہیں جس کی بالمعنے الاول اور بالمعنی الثانی کی نفی قابل بیان ہے اس لئے جاننا چاہئے کہ ۳

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اور اس کا تشخص علیحدہ اور دونوں مل کر اللہ تعالیٰ عزّ شانہ موجود ہوا جس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ من ذالک مرکب ہے حالانکہ لایجد میں اللہ تعالیٰ کے ذھناً اور خارجاً بسیط ہونے پر دلائل گذر چکے ہیں جس سے معلوم ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں قطعاً کسی اعتبار سے ترکیب نہیں ہے۔ اب شقوق آخر میں سے اگر یہ شق لی جائے کہ تشخص خارج ذات ہو کر اس کا تعلق باہمی علی سبیل الانضمام ہوتا ہے تو یہ بھی باطل کیونکہ انضمامی میں ایک امر منضم اور دوسرا منضم الیہ ہوا کرتا ہے اور یہ مسلم ہے کہ منضم الیہ کا وجود پہلے ہوا کرتا ہے تو اس صورت پر تقدیر یوں ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کا وجود جو منضم الیہ ہے پہلے سے ہے اور تشخص جو منضم ہے وہ بعد میں ہوا اور چونکہ وجود بدون تشخص کے نہیں ہو سکتا لہٰذا اُس وجودِ اوّلی کے ساتھ ایک اور تشخص بھی ہوگا جس کی وجہ سے اُسے موجود کہتے تھے تو دو تشخص ہوئے۔ اب ہم سوال کرتے ہیں کہ یہ دونوں تشخص ایک ہیں یا دو اگر ایک کہو تو تقدم الشئ علی نفسہ لازم آویگا اور اگر دو کہا جاوے تو پھر سوال کریں گے کہ اُس کا وہ تشخص پھر جزءِ ذات ہے یا خارجِ ذات وہلم جراً الی غیر النہایۃ۔ جس کی وجہ سے تسلسل لازم آئے گا جو ایک امر باطل ہے پھر تشخص کا خارج ذات ہو کر اُس کا تعلق باہمی از جہت انتزاع ہونا بھی باطل ہے کیونکہ تعلق انتزاعی کے اندر منشاء انتزاع پہلے ہوا کرتا ہے تو اس صورت میں محل کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ نیز تقدیم و تاخیر جو علامت حدوث ہیں یہ بھی لازم آئے گی وکلاہما باطلان اور تشخص کے خارج ذات ماننے کی صورت میں اُس کا تعلق تباین کا ہوگا تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ متباینین کا ایک دوسرے پر حمل نہیں ہو سکتا حالانکہ یہاں تشخص اور ذات میں حمل ہو سکتا ہے چنانچہ الذات ہو التشخص او التشخص ہو الوجود وغیرہ بولا کرتے ہیں تو اب جب کہ یہ چہارگانہ صورتیں باطل ہو گئیں تو تشخص واجبہ کا عین ذات ہونا ثابت ہو گیا وہو الذی ادعیناہ ۱۲ قولہ لایتصور الخ یہ جاننا ضروری ہے کہ اس جملہ کو مجہول پڑھنے کی صورت میں جتنے مباحث عباد کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے علم بالکنہ وبکنہ نہ ہو سکنے کے متعلق بیان ہوئے وہ عند الحکما تھے لیکن متکلمین تو اُن کے ہاں چونکہ علم صورت حاصلہ وغیرہ کا نام نہیں اور نہ ان کی رائے میں علم بالشئ کے لئے اُس کی صورت کا حصول فی الذہن ضروری ہے کیونکہ دوسرے شئے وجود ذہنی ہی کے منکر ہیں بلکہ اُن کے نزدیک علم اضافت یا ذاتِ اضافت کا نام ہے ۱۵ یعنی ایک صفت بسیطہ ذات الاضافہ کو جو ذات باری میں موجود ہے یہ لوگ سبب علم للباری بالممکنات مان رہے ہیں کہ اُسی صفت بسیطہ کا متوجہ ہو کر ہر ایک ممکن کے ساتھ نسبت للناہی علم بالممکنات ہے۔ اس لئے ان تمام جھگڑوں میں وہ پڑتے ہی نہیں متفکر تفکراً صحیحاً لتنجلی لک الحال باقی اس لفظ کو معروف پڑھنے کے متعلق ابتداء میں کچھ دلیل اور اس کے معنی بیان کئے گئے جو علم باری بالممکنات کا ایک اہم ضروری اور طولانی معرکۃ الآراء مسئلہ ہے جس کی تحقیق اور مفصل طور پر جمیع مذاہب کا ذکر اس مقام کے لائق نہیں ہاں کچھ بصیرت حاصل ہونے کے لئے مجملاً اتنا جان لینا چاہئے کہ علم باری بالممکنات میں ۱۵ پندرہ مذہب ہیں پہلا تو یہ کہ انہ تعالیٰ لایعلم نفسہ ولا غیرہ دوسرا یہ کہ یعلم نفسہ ولا یعلم غیرہ مطلقاً تیسرا لا یعلم الجزئیات من حیث ہی جزئیات ویعلم ماسواہا چوتھا یہ کہ لا یعلم الامور الغیر المتناہیۃ ویعلم ماعداہا۔ پانچویں یہ کہ یعلم الکل بصور قائمۃ فیہ۔ چھٹا یہ کہ یعلم بصفۃ بسیطۃ ذات ۶

ولا ینتج

۶ تعلق بالممکنات ساتواں یہ کہ یعلم بنفس حضور الممکنات الدھری آٹھواں یہ کہ یعلم بحضور المثل القائمۃ بانفسہا نواں یہ کہ یعلم بنفس حضور الاشیاء الاشراقی دسواں یہ کہ یعلم بنفس ثبوت الممکنات الخارجی گیارہواں یہ کہ یعلم بثبوت الممکنات العلمی بارھواں یہ کہ یعلم باتحادہ مع الممکنات اتحاداً تاماً تیرھواں یہ کہ یعلم باتحادہ مع الممکنات ذاتاً وتغائرہ اعتباراً چودھواں یہ کہ یعلم بنفس ذاتہ وہو مرآۃ لجمیع الاشیاء مع تبائنہا لہ پندرھواں مذہب اسی علم باری تعالیٰ بالممکنات کے بارہ میں یہ ہے کہ انہ تعالیٰ یعلم المعلول الاول بذاتہ وماسواہ بواسطۃ العقول القدسیۃ یہ پندرہ مذاہب ہیں جس میں سے ہر ایک کا کوئی نہ کوئی قائل ضرور ہے اس قدر معلوم کرنے کے بعد یہ یاد رکھیں کہ علم الباری المتعلق بالممکنات دو قسم کا ہے ایک اجمالی جو ممکنات کے ایجاد سے قبل کا ہے۔ دوسرا تفصیلی جو بعد ایجاد الممکنات ہے یعنی جس طرح ایک مکان بنانے والے کو اُس کے بنانے سے قبل کا ایک علمی اجمالی نقشہ ذھن میں ہوا کرتا ہے اور دوسرا وہ علم جو مکان کے اُسی اجمالی علم اور نقشہ کے مطابق تفصیلاً تیار ہونے کے بعد اسے ہوتا ہے اسی طرح باری تعالیٰ کی بھی شان ہے کہ یعلم الاشیاء قبل وجودہا وبعد وجودہا لیکن واجب تعالیٰ کے علم قبل وجود الاشیاء اور اُس معمار کے علم قبل وجود البناء کے درمیان بہت فرق ہے کیونکہ معمار کے اُس ذھنی نقشۂ اولی میں ایسا اجمال ہے جو کشفِ تام کے منافی ہے اور واجب الوجود کے علمِ اوّلی قبل وجود الاشیاء میں انکشافِ تام ہوا کرتا ہے پس بات یوں ہوئی کہ انہ تعالیٰ یعلم الاشیاء قبل وجودہا علماً تاماً کما یعلم بعد وجودہا چنانچہ اسی علم سابق کو علم فعلی اور علم اجمالی کہتے ہیں لانہ مبدءٌ لفعل الخلق و منشاء لجعل الاشیاء کیونکہ ظاہر ہے کہ جاعل کو جب تک مجعول کا علم نہ ہو اس سے جعل کا صدور نہیں ہو سکتا۔ تو ذات واجبہ کا ہی علم ممکنات وغیرہ کے انکشاف کا مبدء اور منشاء ہے۔ باقی رہا وہ علم جو اُس کو بعد ایجاد الاشیاء ہوتا ہے اُس کا نام علم تفصیلی ہے اور جو علم کہ واجب تعالیٰ کے صفات کمالیہ میں سے اُس کا شمار ہے وہ وہی ہے جو اس تفصیلی کے غیر ہے کیونکہ یہ تو مستفاد من الغیر ہو کر بعد میں واجب کو ہو جاتا ہے تو اگر اسے من صفات الکمال

للباری کہا جائے تو استکمال الباری بالغیر لازم ہوگا جو امر باطل ہے فافہم ۱۲

لہ قولہ ولا ینتج الخ اس کا عطف بھی بلا یجد پر ہے اور شانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے اسے بھی اپنے اخوین کی طرح معروف ومجہول پڑھا جا سکتا ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی اس میں اصطلاحی اور لغوی دونوں معنی بننے کا احتمال ہے اس لئے چار صورتیں اس میں بھی ہیں معروف پڑھ کر معنی لغوی کا اگر اعتبار ہو تو مطلب اس کا یہ ہوگا کہ وہ اللہ تعالیٰ کسی کو نہیں جنتا ہے اس لئے کہ اگر جنے گا کسی کو العیاذاً باللہ تو جن کو جنے گا وہ اس کا بیٹا ہوگا اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ یہ مولود ممکن ہے یا واجب اگر ممکن ہے تو والد اور مولود میں مماثلت نہیں ہوگی حالانکہ والد ومولود میں یہ شرط ہے کہ مماثلت باہمی اور تکافو ضرور ہو اور یہ مماثلت اس واسطے نہیں کہ آپس میں واجب و ممکن کا جب موازنہ کیا جائے تو دونوں اپنے صفاتِ نفسیہ کے اعتبار سے مختلف ہیں مثلاً انسانیت حیوانیت اور جسمیت وغیرہ ممکن میں پائی جاتے ہیں اور واجب اس سے منزہ ہے لہٰذا واجب کا مولود ممکن ہو یہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اب اگر واجب کا مولود واجب مانو گے تو مماثلت باہمی اگرچہ اُس میں ہوگی لیکن خود ولادت وجوب کے منافی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ولادت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پہلے نہیں تھا اور اب پیدا ہو کر وجود میں آیا حالانکہ وجوب کے یہ بالکل منافی ہے کیونکہ وجوب وجود کے معنی یہ ہیں کہ اُس کا عدم ہر زمانہ میں محال ہو۔ نیز ولادت کو افتقار اور احتیاج الی الغیر لازم ہے اور احتیاج وجوب کے قطعاً منافی ہے لہٰذا یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی ولد نہیں ہو سکتا لاریب لم یلد ہے اُس کی ذات۔ اب اگر اس لفظ کو مجہول پڑھ کر معنے لغوی لیں تو اُس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اللہ تعالیٰ نہیں جنا گیا ہے اس لئے کہ اگر عیاذاً باللہ جنا گیا ہو تو وہ مولود ہوگا اور ہر مولود محتاج ہوا کرتا ہے اور احتیاج منافی للوجوب ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے کما ثبت قبلہ۔ اور اگر اس کو معروف پڑھنے کے بعد معنی اصطلاحی پر محمول کیا جائے تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی شئے کا علم بذریعہ نتیجہ یعنی صغریٰ اور کبریٰ کے وسیلہ سے نہیں کرتا اس لئے کہ اس طرح کا علم حصولی ہوا کرتا ہے حالانکہ واجب تعالیٰ کا (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) علم حضوری ہے کما حقق فی موضعہ اب یہ شق رہ گئی کہ مجہول پڑھ کر معنی اصطلاحی مراد ہو تو معنی یہ ہونگے کہ اللہ تعو نتیجہ نہیں بتاہے یعنی اللہ تعو کا علم ہم کو بہ ذریعہ نتیجہ کے حاصل نہیں ہوسکتا۔ یعنی انہٗ تعالیٰ لا یحصل بالبرہان کما یحصل النتیجۃ منہ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ لا برہان علی اللہ تعالیٰ بل ہو البرہان علی کل شئے۔ اب برہان دو قسم کا ہوا کرتا ہے لِمّی اور اِنّی اگر برہان میں حدِ اوسط علت ہو اس کے حکم کے لئے جو مطلوب ہے تو وہ لِمّی کہلاتا ہے ورلا فانی اور یہاں جس برہان کی نفی اس صورت میں معتبر ہے وہ برہان لِمّی ہے اِنّی نہیں برہان لِمّی باری تعو کے وجود پر اس لئے نہیں قائم کیا جاسکتا کہ ذات لم یزل ولا یزال کسی بھی علت کا معلول نہیں بلکہ ہو علۃ لکل شئے ہاں ذات باری پر جتنے دلائل قائم کئے جاسکتے ہیں یا کئے گئے ہیں وہ تمام براہین اِنّیہ ہیں جس سے اس کی ذات کے لوازم اور اُس کے آثار کی وضاحت ہو جاتی ہے نہ یہ کہ وہ براہین مفید لماہیۃ الباری عزّ اسمہٗ ہوں۔ کیونکہ ورطہ براہین سے اُس کی ماہیت بالاتر ارفع اور بلند ہے فافہم واستقم ولہٰذا القدر کافٍ فی المقصود ہہنا وان کان البیان طویلاً یضیق عنہ النطاق ۱۲

ولا یتغیر[51] تعالیٰ عن الجنس[52] والجہات جعل[53] الکلیات

تغیر جائز ہے کما ذکرہ المفسرون فی تفسیر قولہ تعالیٰ کل یوم ہو فی شان الآیۃ بانہ تعالیٰ یرفع قوما ویضع آخرین ویعزّ ذلیلا ویذل عزیزا وہل ہٰذا الا ما یدل علی التجدد والتغیر فاحفظہ یستفعک ۱۲

٥٢ قولہ تعالیٰ عن الجنس والجہات الخ یہ جملہ مستانفہ ہے جو مقدر سوال کے جواب میں ہے کہ وہ ذات باری کیوں ان تمام باتوں سے الگ مبرّا اور مُنزّہ ہے کہ نہ قابلِ تغیّر ہے نہ قابلِ تصور تو اس کا جواب دیا کہ اس قسم کی باتیں تو اُن اشیاء میں ظاہر ہوتی ہیں جو کمیات اور مادیات سے ہوں اس لئے کہ جب مادی ہوں گی تو مجانست کسی نہ کسی سے ضرور ہوگی اور اللہ تعالیٰ مجانست سے بری ہے یعنی اُس کا کوئی مثل نہیں ہے کما قال اللہ تعو ولم یکن لہ کفوا احد اب اگر جنس کے اصطلاحی معنی یہاں لئے جائیں یعنی کلی مقول علی الکثرۃ المختلفۃ بالحقائق فی جواب ما ہو تو پھر گویا یہاں اس جملہ میں لا یحدّ کے ضمن میں جو چیز لا چکے تھے اُس پر تصریح کرنی منظور ہوگی۔ کیونکہ لا یحد میں تحدید حقیقی کی نفی سے بھی گویا معلوم ہوا کہ ذات واجبہ کے لئے اجزاء ذہنیہ نہیں ہیں اور اُن میں سے ایک جزء جنسی بھی ہے جس کی صراحۃً نفی کرتے ہوئے تعالیٰ عن الجنس کہا۔ نیز اس سے براعۃ استہلال کا کام بھی لینا منظور ہے کہ غرضِ اصلی کے ساتھ مناسبت رکھنے والی چیز کو کتاب کے دیباچہ میں لایا گیا جو مشیر ہوگا کہ آگے مقاصدِ کتاب شروع ہونے کے بعد اُس میں کلیات خمسہ اور پھر اُن میں سے اہم مباحث جنس وغیرہ کا تذکرہ بھی اس کتاب میں ہوگا۔ بعض شراح نے اپنے اساتذہ کا حوالہ دے کر کہا ہے کہ یہ نون سے نہیں بلکہ یہ لفظ حس یعنی با الحاء والسین ہے جو لفظ جہات کے بھی مناسب ہے لیکن اس طرح لینے پر براعتِ استہلال کا مقصدِ اہم ضرور فوت ہوگا۔ اور تعالیٰ عن الجہات کے معنے یہ ہیں کہ باری تعو جہات ستّہ میں محدود نہیں۔ یا امتداداتِ ثلاثہ طول عرض اور عمق سے مُنزّہ ہے لان کلہا من خواص الاجسام وہو تعالیٰ بری عن الجسمیۃ باقی جن بعض آیات قرآنی سے مثلاً کون اللہ تعالیٰ فی السماء وغیرہ معلوم ہو رہا ہے اُس سے مراد عظمت و رفعت باری ہے نہ یہ کہ اُن کی وجود کا تعین فی السماء اُس سے کوئی سمجھے کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز اور تمکن نہیں فافہم واستقم ۱۲

٥٣ قولہ جعل الکلیات الخ یہ جملہ بھی مستانفہ ہے جو ماقبل کے جملہ کی تاکید ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ بنایا ہے اللہ تعو نے کلیات اور جزئیات کو یعنی ساری دنیا کو پیدا کیا ہے۔ لفظ جعل کا استعمال کلام عرب میں کبھی بمعنی خلق ہے اور کبھی بمعنی صیّر اس دوسرے استعمال پر یہ مفعولین کو چاہتا ہے اس لئے اگر یہاں اس کو معنی ثانی پر لیں گے تو مفعول ثانی محذوف مان کر ترجمہ یوں کرنا پڑے گا کہ صیّر الکلیات والجزئیات موجودۃً لیکن اس صورت کی عبارت مساعد نہیں کیونکہ مصنف مفعول ثانی ترک کر چکا ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ خلق کے معنی پر ہی ہے۔ وم معناہ۔ اس کے بعد چونکہ مصنف اپنے منہیہ میں جعل کے اصطلاحی معنی اور اُسکے ماہو المختار کی طرف اشارۃً تعرض کر چکے ہیں کہ فیہ اشارۃ ہو الحق من القول بالجعل البسیط بمعنے الابداع الخ العبارۃ اس لئے اس لغوی بیان کے بعد اس کا بیان من حیث الفن بھی بتلانا ضروری ہے۔ تو جاننا چاہئے کہ اس میں کوئی شک اور شبہ نہیں کہ دنیا کے جملہ کائنات کا وجود اور اس کی ہستی ذات واجب سبحانہ ہی کی طرف سے ہے چاہے جوہر ہو یا عرض تمام اُسی کی پیدا کردہ چیزیں ہیں یعنی جملہ ممکنات کے عدم سے وجود میں آنے کا سبب اور جاعل اللہ تعو ہی ہیں کیونکہ ہر وہ چیز جو ممکن ہو اُسکے عدم سے وجود میں آنے کے لئے کسی فاعل اور جاعل کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ ممکن کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوا کرتے ہیں تو وجود کی طرف اُس کو لانے کے لئے کوئی نہ کوئی مرجح ہونا چاہئے جو اُس کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیوے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آجائے گی پس وہی مرجح اصطلاح فن میں جاعل للممکنات کہلاتا ہے۔ اب اس میں تو جھگڑا نہیں کہ اُس جاعل کا اپنے مجعول میں کچھ اثر ہے یا نہیں۔ بلکہ متعین ہے کہ ضرور بالضرور تاثیر اُس جاعل کی اُن ممکنات میں ہے لیکن یہ متعین نہیں کہ بالذات اور اولاً اثر جاعل کا ممکن کے مجموعہ اشیاء میں سے کونسی چیز ہے کیونکہ جب ہم دیکھتے ہیں تو ممکن میں تین چیزیں ہیں ایک اُس کی نفس ماہیت من حیث ہی ہی دوسرا (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

٥٤ قولہ ولا یتغیر الخ اس کا عطف بھی ظاہر ہے کہ لا یحد پر ہے اور حال واقع ہے یعنی واجب تعالیٰ عیاذاً باللہ وجود سے عدم کی طرف متبدل ہو یہ محالات میں سے ہے کیونکہ اُس کی ذات الآن کما کان ہے یعنی ازلی اور ابدی لم یزل ولا یزال ہے تو باعتبار ذات کے اُس میں تغیّر کا امکان قطعاً نہیں کیونکہ تغیر فی الذات کی مثلاً یہ دو صورتیں ہیں کہ مادہ تو باقی ہو اور اُس پر صُوَرِ مختلفہ کا علی سبیل التعاقب ورود ہو اور یا یہ کہ ایک حقیقت کو چھوڑ کر دوسری ماہیت اور حقیقت کو اختیار کیا جائے بہ صورت ثانی تغیر کی تو ممکنات میں بھی ممکن نہیں چہ جائیکہ واجب تعالیٰ میں اس کا تصوّر کیا جاسکے باقی صُورِ متعاقبہ کے ورود سے جو تغیر ہوتا رہتا ہے جیسے پانی کا تغیر بھاپ کی طرف اور بھاپ کا پھر پانی ہو جانا اُس کا پایا جانا ذاتِ واجبہ میں مستحیل ہے اس لئے کہ اس قسم کا تغیر جسم کیساتھ خاص ہے اور اللہ تعو نہ مادی ہیں نہ مادیات سے اور نہ جسم ہے نہ جسمانیات سے اسی طرح واجب الوجود کے صفات میں بھی تغیر نہیں ہوسکتا لان الصفات الحقیقۃ قدیمۃ ازلیۃ ابدیۃ والتغیر مستلزم للحدوث کما برہن علیہ فی موضعہ لیکن صفات باری کی کئی قسم ہیں جس میں سے صفاتِ اضافیہ محضہ میں تغیر کا امکان بلکہ وجود ہے لیکن اُس سے اس کی ذات پر کسی قسم کا بھی نقص وارد نہیں ہوسکتا فافہم واستقم ۱۲

(تنبیہ) باری تعو کے اوصاف دو قسم کے ہیں ایک تو وہ ہیں جو صفات ثبوتیہ کہلاتی ہیں اور دوسرے کا نام صفات سلبیہ رکھتے ہیں پھر صفاتِ ثبوتیہ کی تین قسم ہیں حقیقیہ محضہ جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار نہیں کیا جاتا جیسے وجود اور حیوٰۃ وغیرہ اور حقیقیہ ذات اضافت۔ جس کے مفہوم میں تو اضافت معتبر نہیں ہوا کرتی ہے لیکن تعرض لہا فی التحقق بحیث لا یترتب علیہا الآثار۔ الا بتلک الاضافۃ مثلاً علم اور قدرت اور تیسری قسم اضافیہ محضہ ہیں جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار کیا جاتا ہے یعنے ترتب الآثار علیہا موقوف علی غیر جیسے معیت اور قبلیت وغیرہ اور صفات سلبیہ پر صفات کا اطلاق مجازاً کرتے ہیں اذ لیس فیہا القیام بموصوفہا تو سلبیہ میں بھی تغیر مستحیل ہے جس طرح کہ ثبوتیہ میں ہاں البتہ صفات اضافیہ محضہ کے اعتبار سے صرف

(بقیہ صفحہ گذشتہ) وجودِ ممکن تیسرا اُس ماہیت کا اس وجود سے متصف ہونا تو آیا بالذات اور اولاً اُس جاعل کا اثر نفسِ ماہیت ممکنہ کو مان لیں یا وجود کو یا اتصافِ ماہیت بالوجود کو تو بالتبع اور بالعرض تو یہ تینوں کی تینوں چیزیں مجعول اور اثرِ جاعل ہیں لیکن بالذات اور اولاً ان تینوں میں سے کونسی چیز اثر جاعل ہے یہ محلِ نزاع ہے تو اشراقیہ نے نفسِ ماہیت کے بالذات اثرِ جاعل ہونے کا قول کیا جس کا مفاد جعلِ بسیط ہے اور مشائیہ اتصافِ ماہیت بالوجود کو بالذات اثرِ جاعل ٹھیرا کر جعلِ مرکب کے قائل ہوئے۔ اور ہر ایک کے اپنے قول پر دلائل ہیں۔ چنانچہ قائلین بالجعل المرکب یعنے مشائیہ یوں استدلال کرتے ہیں کہ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ شئے موجود کے جاعل کی طرف محتاج ہونیکا سبب آخر کیا ہے اُس کو تلاش کرنا چاہئے بس جس کے سبب سے جاعل کے لئے اُس مجعول کا احتیاج ہو اُسی کو اولاً اور بالذات اثر بھی جاعل کا مان لیا جائیگا اب جب دیکھا گیا تو وہ سبب احتیاج فی المجعول الی الجاعل اُس مجعول کا ممکن ہونا نکلا کہ بسبب امکان کے مجعول اپنے جاعل کا محتاج ہے اور امکان چونکہ نام ہے لتساوی نسبۃ الوجود والعدم الی الذات کا یعنی ماہیت کی طرف وجود کی نسبت سے جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اُس کا نام امکان ہے اور یہی بعینہ اختلاطِ ماہیت بالوجود ہی ہے لہٰذا اتصافِ ماہیت بالوجود ہی کو جو امکان کے معنی رکھتا ہے اثر بالذات للجاعل جو معنی ہیں جعلِ مؤلف کے کہنا چاہئے اس لئے جعلِ مرکب حق ہے ان کے اس استدلال کو اشراقیہ نے رد کیا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ امکان صرف ہیئتِ ترکیبیہ ہی کو بالذات عارض ہے غلط ہے اس لئے کہ ماہیت من حیث ہی ہی کو امکان عارض ہے یعنی امکان کے معنے مشائیہ نے غلط لئے کیونکہ کسی شئی کی ممکن ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ اُس شئی کی ذات میں معلول بننے کی صلاحیت ہو نہ یہ کہ امکان نسبتِ وجود الی الماہیت کا نام ہے تو جعلِ بسیط حق ہے کیونکہ امکان ہونے کی وجہ سے جیسا کہ تم کہتے تھے چلئے ہم بھی مان کر احتیاج الی الجاعل کا کہدیں گے لیکن جب امکان کے معنے وہ نہیں جو تم بیان کر رہے ہو بلکہ صلاحیتِ ماہیت للمعلولیت کا نام امکان ہے تو اب جاعل کا اثر بالذات ماہیت ہی کو ماننا ضروری ہوگا اس لئے کہ ممکن کی ماہیت اور ذات ہی معلول بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لہٰذا جعلِ بسیط ہی حق ہے جس میں اثر بالذات للجاعل ماہیت ہی ہوتی ہے۔ نیز متکلمین نے تو اثر جاعل کی طرف ممکن کے محتاج ہونے کا سبب نفس حدوثِ ذاتِ ممکنہ کو ٹھیرایا ہے نہ کہ اتصاف بالماہیت وغیرہ فافہم غرضکہ جعلِ مؤلف والوں کے دلائل از روئے تعداد کثیر ہیں لیکن وہ تمام انتہائی ضعیف ہیں جس کا چھوڑنا ہی مناسب ہے مثلاً کبھی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر

ء حقانیت پر کئی طرح کہتے ہیں تو کبھی کہتے ہیں کہ شئی مجعول بالذات کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ امرِ عینی ہو اور جب ہم ممکن میں متحققہ اشیاء ثلاثہ پر نظر ڈالتے ہیں تو اُسمیں وجود بھی امرِ انتزاعی ہے جو موجود فی الخارج سے منتزع ہو جایا کرتا ہے اور اتصافِ ماہیت بالوجود بھی نسبت ہونیکے سبب ایک امرِ اعتباری اور شئے انتزاعی ہے لہٰذا تیسری چیز ماہیت ہی رہ گئی جو بالذات اثرِ جاعل بننے کا اہل ہے جو خاصہ جعلِ بسیط ہے۔ اور بعض جگہ انہوں نے اپنے استدلال کو یوں بیان کیا ہے کہ اگر ماہیت کو بالکل ثمرۂ جعل نہیں مانتے ہیں تو پھر تو ممکن امکان سے نکل کر واجب بنیگا۔ اور اگر اسے بالتبع اثر مانو گے تو ظاہر ہے کہ وجودِ ممکن اور اتصافِ ماہیت بالوجود یہ دونوں نفسِ ماہیت من حیث ہی ہی سے بعد کی چیزیں ہیں۔ بلکہ عارض ہیں ماہیت کو اور ماہیت اُن دونوں کا معروض ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مطلق ہونیکے سبب معروض کا درجہ مقدم ہوا کرتا ہے تو اب اگر ماہیتِ مطلقہ کو بالتبع اثرِ جاعل مان لیں تو ماہیت مخلوطہ یعنی ماہیت مقیدہ کا تقدم علی الماہیۃ المطلقۃ لازم آجائیگا جو ایک امرِ باطل ہے لہٰذا ماہیت ہی کو اولاً اور بالذات اثرِ جاعل ماننا لابدی ہے دفیہ ما فیہ کیونکہ تقدم بحسب الذات ماہیت مطلقہ کو حاصل ہے البتہ موصوف بوصف الجعل ہونے میں اُس کا تاخر ہے جو کوئی خرابی کی چیز نہیں بلکہ ایسے ہو جایا کرتا ہے ہاں تقدم ذاتی اگر ماہیت مطلقہ کا فوت ہو جاتا تب خرابی تھی۔ تاخرِ ماہیت مطلقہ فی وصف من اوصافہا میں اعتراض کی کوئی چیز نہیں فافہم۔ لیکن ان تمام استدلالات سے قطع نظر کرتے ہوئے صحیح قول اور ایسا بیان جس سے نزاع کا قلع قمع ہو یہ ہے درحقیقت اشراقیہ اور مشائیہ کے درمیان خلاف کا منشاء نفسِ وجود ہے کہ اشراقیہ وجود کو عینِ ماہیت مانتے ہیں اور مشائیہ کے نزد وجود ایک امرِ زائدِ عارض للماہیت ہے اسلئے اب اگر پہلے گروہ کی بات صحیح ہو جائے تو پھر اشراقین کا مذہب یعنی جعلِ بسیط کی حقانیت ثابت ہوگی کیونکہ عینیت کی صورت میں اتصافِ ماہیت بالوجود کے درجے کا ہے سے تحقق ہی نہیں چہ جائیکہ اُسے بالذات مجعول کہدیا جائے اور اگر وجود کا ماہیت سے ایک امرِ زائد ہونا ثابت ہو جائے تو پھر مشائین کا مذہب یعنی جعلِ مؤلف کا قائل ہونا حق ہے کیونکہ اس صورت میں اتصافِ ماہیت کا بیشک

تحقق ہے تو اُسے مجعول بالذات کہنا غلط نہ ہوگا پس اس اثباتِ عینیتِ وجود یا اس کے امرِ زائد وغیرہ ہونے نہونیکا تصفیہ تب ہو سکیگا جب تحقیقِ وجود کیمتعلق مذہب حق کا پتہ چلے اسلئے جاننا چاہئے کہ واقع اور نفس الامر میں جتنی ماہیات کہ موجود ہیں اُنسے ایک امرِ انتزاعی یعنی وجود مصدری منتزع ہوا کرتا ہے تو وجود کو اس معنی پر لے کر اسمیں کچھ اختلاف نہیں بلکہ اصل اختلاف اسی وجود بمعنی مصدری انتزاعی کے منشاء انتزاع میں ہے جس کو وجودِ حقیقی اور وجود ما بہ الموجودیت کہا کرتے ہیں تو اشراقیہ کے نزد وجود ما بہ الموجودیت عینِ ماہیت ہے جنکے درمیان کسی قسم کا تغائر نہیں لیکن مشائیہ نے اس کا خلاف کرکے کہا ہے کہ وجود ما بہ الموجودیت ایک امرِ منضم ہے ماہیت کیساتھ یعنی جسطرح کہ صباغ سرخی یا سیاہی کو کسی شئی آخر کیساتھ منضم کرکے اُس شئی آخر کو سرخ یا سیاہ کرتا ہے اسیطرح واجب تعالیٰ شانہ وجود ما بہ الموجودیت کو منضم کرکے ماہیت کو موجود کر لیتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ قول باطل ہے اس لئے کہ اگر وجود واقعی منضم بالماہیت ہو تو لازم آجائیگا کہ ماہیت قبل از انضمام وجود موجود ہو اس لئے کہ انضمام شئی بالشئی فرع ہوا کرتا ہے منضم الیہ کے وجود کا۔ نیز اگر وجود امرِ منضم ٹھیرے تو دوسری خرابی یہ لازم آجائے گی کہ چاہئے کہ اس صورت میں اُس وجود کا تشخص مستفاد ہو تشخص ماہیت سے کیونکہ حال کا تشخص محل کے تشخص کے تابع ہوا کرتا ہے تو لازم آئیگا کہ انضمام وجود سے قبل ہی ماہیت موجود اور متشخص ہو جائے حالانکہ ایسا ہو جانا غلط ہے اسی طرح تیسری خرابی یہ ہوگی کہ اگر وجود کو ماہیت کی صفت منضمہ کہدیا جائے تو چونکہ اسکے معنے یہی ہیں کہ گویا وجود حلول کرتا ہے ماہیت میں تو وجودِ حال ہو کر دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا اُسے صورت جسمیہ کہینگے یا عرض کیونکہ حال منحصر ہے اسی دو میں جیسا کہ محل منحصر ہے مادہ اور موضوع میں اب اگر وجود کو صورتِ جسمیہ کہو گے تو یہ ظاہر البطلان ہے اس لئے کہ وجود کسی بھی چیز کیلئے صورتِ جسمیہ مقومہ نہیں اور اگر وجود کو اسکی حال ہونیکے سبب عرض کہو گے تو بھی باطل ہے اسلئے کہ چونکہ معروض کا مرتبہ عارض پر مقدم ہے تو لامحالہ اس صورت پر لازم آئیگا کہ وجود متاخر ہو ماہیت سے جو بھی ایک امرِ باطل ہے لہٰذا جب وجود بمعنی ما بہ الموجودیت کو مشائیہ کے مذہب پر منضم بالماہیت ٹھیرا ئیں اتنی خرابیاں ہیں ء

ماہیت کو جاعل کا اثر بالذات مان لیا جاوے تو اس میں مجعولیتِ ذاتیہ کی خرابی لازم آئے گی۔ اور وجود کو اثر بالذات اگر مان لیں تو وہ امرِ انتزاعی ہونیکے سبب اس کے قابل نہیں کیونکہ اثر بالذات امرِ عینی ہونا چاہئے لہٰذا تیسری چیز ممکن میں اتصافِ ماہیت بالوجود رہ جاتی ہے جیسے اثر بالذات کہنا چاہئے۔ لیکن یہ بھی ضعیف ہے کیونکہ یہ تو ذرا سمجھنے کی چیز ہے کہ اتصاف کہاں سے اور کیسے امرِ عینی ہے جس سے اثر بالذات بننے کا مستحق ہو کر جعلِ مؤلف کی حقانیت ثابت ہو۔ وہ بھی تو وجود کی طرح امرِ انتزاعی ہے لہٰذا حق یہی ہے کہ بالذات اثرِ جاعل کا لا اشراقیین ماہیت ممکنہ ہی کو کہدیا جائے لکن لا بمعنی ان الجاعل یجعل الماہیۃ ماہیۃ حتی یلزم المجعولیۃ الذاتیۃ بل بمعنی انہ اخرجہا من اللیس الی الایس جسمیں کوئی استحالہ نہیں۔ اب اس کے بعد جعلِ بسیط کو حق کہنے والے یعنی اشراقیہ اپنا استدلال اُس کی ء

انہوں نے صرف ایک ہی گز کے فاصلہ پر نظر رکھا زیادہ دور اندیشی سے کام نہیں لیا۔ کیونکہ ایسا تو تب ہو جاتا اگر ممکن و واجب میں باعتبار زیادتِ وجود علی الماہیت فی الممکن اور عینیتِ وجود للماہیت فی الواجب کا فرق ہوتا حالانکہ دونوں کا باہمی فرق اس سے نہیں بلکہ واجب و ممکن کا باہمی ایک دوسرے سے فرق باعتبار مجعولیت اور غیر مجعولیت کے ہے ہذا ابتذ من اجمال ہذا المقام والتفصیل مذکور فی المبسوط ۱۲.

۵۱ قولہ والجزئیات الخ حاشیہ ماسبق سے چار باتوں کا انکشاف ہوتا تھا۔ ایک تو یہ کہ الکلیات وکذا الجزئیات مفتقر الی الجاعل اذ لو لم تفتقر لم تکن مجعولۃ بل کانت موجودۃ بلا جعل دوسری یہ بات معلوم ہوئی کہ ان جاعل کلہا ہو اللہ تعالیٰ کیونکہ مصنفؒ نے جاعلیت اللہ تعالیٰ کو کلیات اور جزئیات کی طرف منسوب کیا ہے تو جو معرف بلام الاستغراق ہیں تو بعض کا جاعل اگر غیر اللہ ہوتا تو یہ نسبت صحیح نہ ہوتی۔ تیسری بات یہ سمجھنے کی تھی کہ مجعولیت کلیات مقدم ہے علی مجعولیت الجزئیات ورنہ مصنفؒ کلیات کو مقدم کیوں لاتے اور اس کے دلائل مبسوطات میں مذکور ہیں جن میں سے بطور اشارہ یہ الفاظ شاید یہاں کافی ہوں کہ ملاک التفیضان فی الکلیات محض الامکان بخلاف الجزئیات الی آخر ما قالہ استادنا البلیاوی فی حاشیۃ الموسومۃ بضیاء النجوم علی سلم العلوم۔ چوتھی یہ اہم بات سمجھنے کی تھی کہ حق عند المصنفؒ جعل بسیط ہی ہے والآلم یجز لہ ترک المفعول الثانی کما لا یخفی علی اہل العربیۃ نیز اس کی مساعدت قرآن کریم کی آیت سے بھی ہو رہی ہے کما قال اللہ تعالیٰ جعل الظلمات والنور جس کے معنی یہی ہیں کہ انہ تعالیٰ خالق الظلمات والنور ومبدعہما تو اگر جعل مرکب حق ہوتا تو اس کی جو علامت اور اقتضا ہے یعنے مفعول ثانی کا ذکر وجوبی طور پر وہ بھی متحقق ہونا چاہئے تھا حالانکہ آیت میں بھی متروک ہے نعلم بالتحقیق ان الجعل البسیط ہو الحق اور یہی اشراقیہ کا مذہب ہے فاحفظہ واستقم ۱۲

والجزئیات[۵۱] الایمان[۵۲] بہ نعم[۵۳] التصدیق والاعتصام[۵۴] بہ حبذا[۵۵] التوفیق والصلوٰۃ[۵۶] والسلام علی من[۵۷] بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء[۵۸] لکل علیل وعلی[۵۹] آلہ

۴ درود و سلام ہو ایسی ذات پر جو بھیجے گئے ہیں ساتھ ایسے دلیل محکم یعنی قرآن کریم کے کہ جس میں ہر بیمار کے لئے چاہے وہ جسمانی ہو یا روحانی شفا موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ چونکہ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما کا حکم فرما چکے اس لئے امتثالاً لامر اللہ تعالیٰ مصنفؒ نے بھی صلوٰۃ و سلام دونوں کو جمع کیا۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ نسبت لفظ صلوٰۃ جب الی اللہ ہو تو رحمت کے معنے اس سے مراد لئے جائیں گے اور اگر ملائکہ کی طرف اس کی نسبت ہو تو بمعنی استغفار کے لیا جاوے گا۔ اور جب مؤمنین کی طرف صلوٰۃ منسوب ہو تو پھر اس سے دعاء مراد لیں گے لہٰذا ہماری مراد صلوٰۃ بر محمد سے یہ ہوگی کہ طلب الرحمۃ من اللہ تعالیٰ والدعاء منہ بان عظمہ فی الدنیا باعلاء ذکرہ والبقاء شریعتہ الی یوم القیامۃ وفی الآخرۃ بقبول شفاعتہ فی العصاۃ وتضعیف اجرہ ورفعہ اعلی الدرجات ۱۲

۵۷ قولہ علی من بعث الخ حضورؐ کا نام ادباً نہیں لیا اور بصیغۂ مجہول لانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بعثت سوائے باری تعالیٰ کے اور کسی کا کام نہیں لہٰذا وہی متعین ہے تو صراحۃً فاعل ذکر کرنے کی ضرورت بھی نہیں صلوات بر محمد بعد حمد اللہ تعالیٰ کے ضروریات میں سے ہے کیونکہ اس سے بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر کا حق ادا ہو جاتا ہے کیونکہ اگر رسل کی بعثت نہ ہوتی تو ہمارے ان نفوس میں جو انتہائی گندہ اور مادیات میں ہر طرح سے لتھڑے ہوئے ہیں کب اس بات کی صلاحیت تھی کہ واجب الوجود سے جو ہر حیثیت سے ذات منزہ و مقدس ہے استفاضہ اور طلب خیر و فیض کر سکیں لہٰذا ضروری تھا کہ ہمارے اور ذات خدا کے درمیان ایک ایسا واسطہ ہو جو دو جہتیں ہوں کہ وہ اپنی جہت تجرد و روحانیت کے بدولت باری تعالیٰ سے مستفیض ہو اور ہم ان کے اس حاصل کردہ فیض کو ان کے ان کی جہت مادیت کے بدولت حاصل کر سکیں اور دین و دنیا کی کامرانی کے راہ پر چل کر خسر الدنیا والآخرۃ ہونے سے ان کی اس پاک تعلیمات کی روشنی میں بچ سکیں اور وہی ذات ذوات انبیاء ہیں لہٰذا مصنفین کے ہاں اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرنے کے بعد اسی اپنے رسول اور ہادی کے حق کی ادائیگی کے لئے یہی عادت جاریہ ہے کہ وہ بعد الحمد صلوٰۃ و سلام بر رسولؐ اپنے مصنفات میں ضرور لے آیا کرتے ہیں۔ تو مصنفؒ نے بھی والصلوٰۃ والسلام الخ کہا ۱۲

۵۸ قولہ فیہ شفاء الخ یعنے رسالت رسول مقبولؐ کے حق ہونے پر قرآن کریم جیسی دلیل جو امراض جسمانیہ مانند بخار درد سر اور درد دندان وغیرہ اور امراض روحانیہ باطنہ مثل حسد کبر کینہ وغیرہ کی لئے دوا ہے چنانچہ حدیث میں وارد ہے کہ فاتحۃ الکتاب دواء لکل داء او کما قال ؑ اور اسی طرح امراض روحانیہ کے لئے شفا ہونے پر تو قرآن خود شاہد ہے کہ قد جاءتکم موعظۃ من ربکم وشفاء لما فی الصدور الآیۃ یعنی شفاء للاعتقادات الواہیۃ والشکوک والشبہات ۱۲

۵۹ قولہ وعلی آلہ الخ بصریوں کے خیال میں اہل اس کا اصل ہے ہا کو ہمزہ سے بدلنے کے بعد اس ہمزہ کو بھی الف سے بدل دیا تو آل بنا اور کسائی وغیرہ نحویین نے اس کی اصل اول بتلا کر واؤ متحرک ما قبلش مفتوح کے الف سے بدل دینے کے مشہور قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے آل بنایا اور یہی ماہرین فن کے ہاں صحیح بھی ہے۔ نیز اہل کا استعمال اشراف میں نہیں ہوا کرتا بخلاف آل کے کہ اس کا استعمال مخصوص بالاشراف ہی ہے چاہے شرافت دینی ہو یا دنیوی کیونکہ آل فرعون قرآن کریم میں مستعمل ہے اور فرعون کو ظاہر ہے کہ شرافت دنیوی ہی حاصل تھی نہ دینی فافہم ۱۲

۵۲ قولہ الایمان بہ الخ یعنی ایمان باللہ تمام تصدیقات میں سے تصدیق احسن ہے مصنفؒ نے اس قول میں اشارہ کیا ہے ایمان اور تصدیق کے ترادف کی طرف کیونکہ اگر ایمان ان کے نزدیک مرکب ہوتا تصدیق بالجنان اور اقرار باللسان سے تو پھر اس پر تصدیق کا حمل صحیح نہ ہوتا کیونکہ تصدیق بسیط ہوتی اور ایمان مرکب جس کے تغائر بحسب الذات کے سبب حمل ناجائز تھا۔ اس کے بعد بہ کی ضمیر کا مرجع ذات اللہ اور اوصاف مذکورۂ باری یا جعل بسیط یا مطلقاً جعل یہ تمام ہو سکتے ہیں کہ الایمان باللہ او باوصافہ المذکورۃ او بالجعل البسیط او بمطلق الجعل نعم التصدیق اور اگر مطلق جعل کو راجع کیا جائے تو گویا کہ جنہوں نے تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اور تجویز الترجیح بلا مرجح جیسے بدیہی امور کا خلاف کرتے ہوئے وجود عالم کو من غیر سبب موجد کا قول کیا ہے مصنفؒ ان کے اس قول بالبخت والاتفاق کو رد کرنا چاہتے ہونگے فافہم ۱۲

۵۳ قولہ نعم التصدیق الخ مصنفؒ نے اس جگہ اپنے منہیہ میں کہا ہے کہ فیہ اشارۃ الی ان التصدیق ہو المعتبر فی الایمان فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اور وجہ اشارۂ مذکورہ حاشیہ گذشتہ سے ظاہر ہے کہ تصدیق کا اطلاق ایمان پر کر چکے ہیں تو اگر ایمان مرکب ہوتا ان کے نزدیک تو پھر اطلاق تصدیق کا اس پر نہ کرتے فان الاجزاء الخارجیۃ للشیٔ لا تکون محمولۃ علیہ کاللبنات علی البیت فافہم ۱۲ ۵۴ قولہ والاعتصام بہ الخ یعنی تمسک اور تشبث باللہ جس کو چنگل مارنا کہتے ہیں توفیق بہترین ہے اور توفیق جعل الاسباب موافقا للمطلوب الخیر کا نام ہے جس کی نقیض خذلان ہے اور متکلمین کے نزد الدعوۃ الی الطاعۃ وغیرہ کو توفیق کہا جاتا ہے ۱۲ ۵۵ قولہ حبذا الخ یہ لفظ نعم کے معنی پر ہے جو افعال مدح میں سے ہے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی مقول فی حقہ حبذا التوفیق ۱۲ ۵۶ قولہ والصلوٰۃ الخ اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول پر رحمت استغفار اور ثنا ہونے کی دعا کا نام ہے کہ ۴

۵۱ قولہ واصحابہ الخ یہ موصوف ہے اور اس کے بعد کا جملہ اس کی صفت ہے صاحب یا صحب کی جمع ہے جس کی دوسری جمع صحابہ مستعمل ہے لیکن فرق یہ ہے کہ اصحاب کی تخصیص یا صحاب الرسول نہیں بلکہ عام ہے بخلاف لفظ صحابہ کے کہ غلبۂ استعمال کے سبب اس کی تخصیص باصحاب النبی ہوئی ہے تو نسبت کرتے ہوئے صحابیؓ کہنا صحیح ہوگا اور اصحابی کہنا بے جا ہوگا۔ نیز صحابی کی تعریفات میں کئی شرطیں ہیں کہ اُس کو رسول مقبول کی رویت حالتِ ایمان میں نصیب ہوئی ہو اور حالتِ ایمان ہی پر فوت بھی ہوا ہو اور جن یا انس میں سے ہو کیونکہ ملائکہ پر اس کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا نیز رویت میں تخصیص بصر نہیں بلکہ تعمیم ہے ورنہ عبداللہ ابن ام مکتومؓ وغیرہ جیسے صحابۂ کرامؓ پر تعریف مذکور کا صادق آنا دشوار ہوگا فافہم در حفظ ۱۲

واصحابه[٥١] الذين هم مقدمات[٥٢] الدين وحجج[٥٣] الهداية واليقين اما بعد فهذه[٥٤] رسالة في صناعة الميزان سميتها بسلم العلوم اللهم اجعله بين المتون كالشمس[٥٥] بين النجوم مقدمة[٥٦]

۵۲ قولہ مقدمات الدین الخ مقدمہ بمعنی لغوی اور اصطلاحی دونوں یہاں مراد لیا جا سکتا ہے معنی لغوی لینے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ہم مقتداء الائمۃ فی الدین کمقدمۃ الجیش بسائرہ لہٰذا امت کو اُن کی اقتدا کرنا اور اُن کی مسلک پر چلنا ضروری ہے جیسا کہ رسول مقبولؐ کا فرمان ہے کہ انی تارک فیکم امرین کتاب اللہ وعترتی فاستمسکوا بہما اسی طرح فرمایا ہے کہ اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم۔ اور اصطلاحی معنی یہ ہوں گے کہ وہ آل و اصحاب جو دین کے لئے بطور مقدمات اور دلائل ہیں یعنی دین کی معرفت اور اُس کے مسائل آل و اصحاب رسولؐ پر موقوف ہیں لان ما ثبت بہ احکام الدین من الآیات والاحادیث انما وصلت الینا بروایتہم ۱۲ **۵۳ قولہ وحجج الہدایۃ الخ** یہ لفظ حجت کی جمع ہے جس کے بھی اصطلاحی اور لغوی دونوں معنی یہاں مراد ہو سکتے ہیں کہ اس کا لغوی مطلب غلبہ علی الخصم ہے تو مجازاً اصحابہ اور آل الرسول پر اس کا اطلاق درست ہے کیونکہ ہدایت اور اسلام کفر کی ضلالت اور گمراہی پر تب غالب ہوئے جب انہوں نے اعلاء کلمۃ اللہ کی خاطر ہی اپنے اموال اور نفوس کو فی سبیل اللہ قربان کیا حتی صار الحق بجہدہم کالشمس ظاہرا اور اصطلاح میں ایصال الی المطلوب سے عبارت ہے تو یہ بھی درست ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر لوگ اُن کا بخلوص القلب و برسوخ الاعتقاد اتباع کریں تو صراطِ مستقیم کی طرف تمام کو پہنچاتے ہوئے وہ موصلین بھی ہیں اور ہدایت کے دو معنی ہیں ایک راستہ بتلانا دوسرے الدلالۃ الموصلۃ الی المطلوب اور معنی اولی یعنی اراءۃ طریق یوصل الی المطلوب اس لفظ کا حقیقی ہے اور معنے ثانی بعض معتزلہ اختراع کر چکے ہیں کما قالہ التفتازانی فی شرح المقاصد اور یقین نام ہے اس اعتقاد جازم اور راسخ کا جو مطابق للواقع بھی ہو اور اس کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں کی جا سکتی ہے کیونکہ یقین اُس علم کا نام ہے جو بزوال الشک حاصل ہو اور علم باری میں شک کا احتمال ہی نہیں چہ جائیکہ پھر اُس کا زوال ہو کر یقین حاصل ہو کما قال الفاضل المبین ۱۲ **۵۴ قولہ فہذا الخ** یہ اشارہ اُن الفاظ اور معانی کی طرف ہے جو مرتب فی الذہن ہیں چاہے خطبہ الحاقیہ ہو یا ابتدائیہ اگرچہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر خطبہ الحاقیہ ہو تو پھر اُس وقت موجود فی الخارج کی طرف اشارہ ہونا چاہئے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ الفاظ مرتبہ اور اسی طرح معانی اِن دونوں کے لئے خارج میں سرے سے حضور اور وجود ہی نہیں باقی نقوش کتاب بچھائے ہیں ممکن ہے کہ اُس کی طرف یہ اشارہ ہو لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ نقوش کی خصوصیت کو یہاں کوئی دخل نہیں ۱۲ **۵۵ قولہ کالشمس الخ** یعنی اے اللہ جس طرح کہ تمام فلکیات میں سورج کو رتبہ اور مرتبہ بلندی اور امتیازی شان کا م

حاصل ہے اسی طرح میرے اس چھوٹے سے رسالہ کو بھی شمس جیسا مرتبہ عطاء فرما کہ جس طرح شمس تمام عالم میں پھیلا ہوا ہے اسی طرح میرے اس رسالہ کی بھی تشہیر ہو اور گھر گھر ہو جائے۔ اور جیسے کہ سورج کے نکلنے پر باقی تمام ستارے مغلوب ہو کر اُن کی روشنی ماندہ پڑ جاتی ہے ایسے ہی اس فن کے اور متون میں اس متین متین کو وہ جگمگاہٹ اور قوتِ نورانی عطا فرما جو شمس کو بین النجوم حاصل ہے اور اس میں شک بھی نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مصنفؒ کی یہ دعا قبول کی اور باقی متون مدونہ فی علم المنطق اس متن کے جلوہ گر ہونے پر نسیاً منسیاً ہو گئے اور کوئی مدرسہ مدارسِ عربیہ میں سے ایسا نہیں جس میں یہ داخل درس نہ ہو بلکہ جس محقق فی المنطق کا قلم اٹھتا ہے تو اسی مبارک متن ہی کی شرح حاشیہ وغیرہ تعلیقات پر اٹھتا ہے تو اس سے بڑھ کر مقبولیت اور شہرت اور کیا ہو سکتی ہے وذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء ۱۲

۵۶ قولہ مقدمۃ الخ یہ نکرہ ہے جو مبتداءِ محذوف کے لئے خبر ہے ای ہذہ مقدمۃ یہ لفظ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے جو لشکر کے پیشوا کو کہا کرتے ہیں۔ اور مقدمہ دو قسم کا ہوا کرتا ہے ایک مقدمۃ الکتاب جو نام ہے اس چیز کا جو مقاصدِ کتاب کے شروع ہونے سے قبل اُن مقاصد کے ارتباط کے لئے ذکر کی جائے اور دوسرا مقدمۃ العلم ہے جس پر علی وجہ البصیرت علم کا شروع کرنا موقوف ہوتا ہے یعنی جس میں عموماً اُس علم کا موضوع اُس کی غایت اور تعریف وغیرہ مذکور ہوا کرتے ہیں جس کے جان لینے کے بعد اُس علم کے مقاصد میں انسان علی وجہ البصیرت گامزن ہو سکتا ہے تو مقدمۃ الکتاب جب طائفۃ من الکلام قدم امام المقصود لارتباط المقاصد بہا کا نام ہوا اس لئے اب اگر کتاب سے مراد وہ نقوش ہوں جو مقصود سے پہلے ہوں اور جس میں ایسی باتیں ہوں کہ جس سے آئندہ مقصود پر روشنی پڑے تو بھی صحیح ہے اور اگر کتاب سے مراد معانی یا الفاظ یا الفاظ و معانی یا الفاظ و معانی اور نقوش یا معانی اور نقوش یا معانی اور الفاظ یا الفاظ و نقوش وغیرہ محتملہ صُور لئے جاویں تو بھی لئے جا سکتے ہیں اور مقدمۃ العلم گویا اُن امور کا نام ہوا جس پر شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ کا توقف ہو جو تین چیزیں ہیں کما مر لیکن توقف کی دو قسم ہیں ایک لولاہ لامتنع کے معنے پر اور دوسرا مصحح لدخول الفاء کے مرتبہ میں۔ تو یہاں معنی ثانی مراد ہیں جو ترتب الشئ علی الشئ اور مصحح لدخول الفاء کے درجہ میں ہے مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح مناطقہ کے ہاں نہیں تھی اس کا بعد میں علامہ تفتازانی اختراع کر چکے ہیں ووجہ الاختراع مذکور فی المطولات لیس ہذا مقامہ ۱۲ قولہ مقدمۃ الخ معنے کا اعتبار کرتے ہوئے دال پر فتح ہونا صحیح ہے لیکن لغۃً اس کے صحیح ہونے میں کلام ہے کما بینہ الزمخشری فی الکافی والسکاکی فی الاساس۔ نیز اسے ہم متعدی نہیں کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ پھر اس کے معنے یہ ہوں گے کہ یہ مقدم کرنے والا ہے یعنی کسی اور اشیاء کو باقی خود کسی سے مقدم نہیں حالانکہ وہ خود مقدم ہے کسی کو مقدم کرنیوالا نہیں لہٰذا باب تفصیل متعدی سے تفعل پر لیکر لازم ماننا پڑیگا۔ تو معنے یہ ہونگے کہ آگے ہونیوالا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ درست ہے اور تاء جو اس کے اخیر میں ہے یا تو باعتبار اس کے موصوف کے لائی گئی کہ وہ الامور المتقدمۃ ہیں جو مونث کا صیغہ ہے اور یا علم بنانیکے لئے لگا دیا گیا ہے یعنی وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنیکی وجہ سے تاء کو ساتھ لائے ہیں ۱۲

۵۱ قولہ العلم التصور الخ العلم موصوف اور التصور اس کی صفت ہے اب اگر التصور کو صفت کاشفہ مانا جائے تو مطلب عبارت کا یہ ہوگا کہ علم اور تصور دونوں مترادف چیزیں ہیں یعنی العلم میں کچھ ابہام تھا کہ کسے کہتے ہیں تو التصور نے آکر اس ابہام کو دور کرکے علم کا مفہوم حقیقی بلند اور ظاہر کردیا۔ اور اگر التصور کو صفت کاشفہ نہیں بلکہ صفت مخصصہ مانیں تو مطلب پھر یہ ہوگا کہ مصنفؒ اپنی اس عبارت سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ تصور اور تصدیق کا مقسم کونسا علم ہے۔ اس لئے کہ علم میں تعمیم ہے کبھی حصولی ہوتا ہے اور کبھی حضوری کبھی حادث ہوتا ہے کبھی قدیم۔ تو ان چار قسموں میں سے آیا یہاں مقسم علم حضوری حادث ہے یا حضوری قدیم اور آیا علم حصولی حادث مقسم ہے یا علم حصولی قدیم تو مصنفؒ نے العلم کہنے کے بعد التصور کہہ کر بتلایا کہ ایک خاص قسم مراد ہے لفظ العلم سے یعنی تصور اور تصدیق کے لئے مقسم علم حصولی حادث ہے اس لئے کہ مصنفؒ نے کہا کہ علم تصور ہے اور تصور نام ہے حصول صورۃ الشئی فی العقل کا تو لفظ حصول سے یہ معلوم ہوا کہ علم حصولی ہی مقسم ہے اور حصولی بھی وہ جو حادث ہو قدیم نہیں۔ تو مقسم کی تعیین ہوگئی کہ مطلقاً علم مقسم نہیں بلکہ اقسام اربعہ للعلم میں سے صرف علم حصولی حادث مقسم ہے تصور و تصدیق کا۔ ۱۲

(تنبیہ) تصور اور تصدیق کے لئے مقسم کونسی چیز ہے اس میں مناطقہ کا اختلاف رہا ہے بعض نے علم حصولی کو اس کا مقسم ٹھیرایا ہے بعض نے علم حصولی حادث کو اور بعض نے علم مطلق کو اور ہر ایک اپنے اپنے دلائل بھی بیان کر گئے ہیں لیکن اس حاشیہ میں اُن طول وطویل بیانات کی گنجائش نہیں البتہ علم کے اقسام اربعہ کی کچھ وضاحت ہونی چاہئے تو جاننا چاہئے کہ جب مثلاً کسی شئے کا مشاہدہ کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں پہلی تو یہ ہے کہ جس چیز کا علم حاصل کرنا ہے وہ شئے معلوم یا خود قوت مدرکہ کیسامنے موجود ہوگی یا اُس کی صورت موجود ہوگی۔ اور اگر وہ معلوم خود عالم کیسامنے موجود ہو تو اس کو علم حضوری کہتے ہیں اور اگر اس کی صورت موجود ہو اور معلوم خود بذاتہ موجود نہیں تو اس کو علم حصولی کہتے ہیں۔ پھر یہ جاننے والا یعنی مدرک اور عالم اگر حادث ہو تو علم بھی حادث ہوگا اور اگر وہ مدرک قدیم ہو تو علم بھی قدیم ہوگا۔ اس کے جاننے کے بعد العلم التصور میں ترادف جو معلوم ہو رہا ہے اس سے یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ جب تصور اور علم دونوں مُرادف ہوئے تو پھر ایک دوسرے پر اس کا حمل کیسے صحیح ہوا۔ کیونکہ حمل کے لئے تغیر ضروری ہے لیکن اس کا جواب صاف ہے۔ کہ ترادف ان کے مابین باعتبار مصداق کے ہے باقی مفہوماً دونوں متغائر ہیں کیونکہ علم کا مفہوم صرف دانستن ہے اور تصور کا مفہوم حصول صورۃ الشئی فی العقل ہے لہذا مغائرت فی الجملہ کا تحقق ان دونوں میں ضروری ہے جو حمل کے لئے کافی ہے۔ دوسرا شبہ یہاں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ترادف علم و تصور اس بات کا متقاضی ہے کہ جن جن اقسام کو علم شامل ہے تصور بھی اُن اقسام کو شامل ہو حالانکہ تصور صرف علم حصولی کو شامل ہے نہ کہ حضوری وغیرہ کو تو پھر ترادف کیسے صحیح ہے۔ اس کا جواب یہ بھی سہل ہے کہ مقسم تصور و تصدیق کو ہم تصور کا مترادف کہہ رہے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ تصور و تصدیق کا مقسم مطلق علم نہیں بلکہ علم حصولی ہی ہے لہذا اگرچہ بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ العلم علی سبیل الاطلاق ہونے کے سبب علم کے جملہ اقسام کا ۳

العلم التصور۵۱ وھو الحاضر عند المدرک۵۲

۲ لحاظ مقسم میں ہو لیکن وہ علیٰ سبیل الاطلاق ملحوظ نہیں بلکہ علم مقید بالحصولی ہو کر مقسم میں ملحوظ ہے لہذا جن جن افراد علم حصولی کو وہ علم جو مقسم ہے شامل ہوگا ضروری ہے کہ تصور بھی ان افراد کو شامل ہو کیونکہ ترادف کے معنے یہی ہیں اور اس میں شک نہیں کہ علم حصولی شامل ہو رہا ہے تمام اُن افراد کو جن کو تصور بمعنی حصول صورۃ الشئی فی العقل شامل ہے فلا اشکال فافہم ۱۲

۵۲ قولہ وھو الحاضر عند المدرک الخ اگر التصور کو صفت کاشفہ مان لیا جاوے تو یہ ضمیر العلم کی طرف راجع ہوگی تو الحاضر عند المدرک اس وقت علم کی تعریف ہوگی اور چونکہ علم اور تصور مترادف اس صورۃ پر ملنے جائیں گے اس لئے گویا کہ یہ تصور کی تعریف بھی ہوئی۔ کیونکہ ایک مُرادف کی تعریف سے دوسری مرادف کی تعریف بھی ہو جاتی ہے۔ اور اگر التصور کو صفت مخصصہ کہہ دیا جائے العلم کے لئے اور تصور سے حصولی حادث مُراد ہو تو پھر یہ ضمیر ہوگی اُس تصور مطلق کی طرف راجع ہوگی جو حصولی حادث کا متضمن ہے۔ اس کے بعد یہ جاننا ضروری ہے کہ عام طور پر ہم علم کی تعریف حصول صورۃ الشئی فی العقل یا الصورۃ الحاصلۃ من الشئی عند العقل یا قبول النفس لتلک الصورۃ وغیرہ الفاظ سے سنتے آئے تھے تو مصنفؒ ان مشہور اقوال سے رجوع کرکے ھو الحاضر عند المدرک کیوں کہہ گئے تو وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ حصول صورۃ الشئی اور اسی طرح الصورۃ الحاصلۃ وغیرہ علم حضوری کو شامل نہیں ہو سکتا ہے فقط علم حصولی پر صادق آتا ہے اور یہاں غرض یہ ہے کہ تعریف دونوں کو شامل ہو تو حصول کی جگہ حضور کہا جس کی وجہ سے اب حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہوا کیونکہ حاضر عام ہے خواہ حصولی ہو یا حضوری۔ نیز یہی تعریفات مشہورہ للعلم علم واجب پر صادق نہیں آسکتی تھیں۔ کیونکہ علم واجب حضوری ہے حصولی نہیں۔ نیز تعریف مشہور میں لفظ عقل لائے ہیں اور عقل اُس جوہر کا نام ہے جو مجرد ہو مادہ سے اور مختص ہو بدن کے ساتھ اور چونکہ اللہ تعالیٰ بدن سے منزہ ہے لہذا یہ تعریف علم باری کو شامل نہیں تھی تو جب اُس مشہور کو چھوڑ کر عقل کی جگہ مدرک لے آئے تو علم اللہ بھی اس میں داخل رہا۔ کیونکہ مدرک باری تعالیٰ کو کہا جا سکتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ وھو یدرک الابصار۔ نیز تعریف مشہور علم بالجزئیات کو بھی شامل نہیں ہو سکتی تھی۔ زیرا کہ قاعدہ ہے کہ فی کا مدخول اپنے ماقبل کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اور ماقبل اُس کا مظروف ہوتا ہے مثلاً الدراہم فی الکیس یا زید فی الدار کے کہ درہم اور زید مظروف ہے اور کیس اور دار اُس کے ظرف ہیں پس تعریف مشہور کے اندر فی العقل ہے جس کے معنی یہ ہوں گے کہ عقل ظرف ہے اور علم مظروف لہذا علم جزئیات کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ عقل جزئیات کا ظرف نہیں ہوا کرتا ہے بلکہ کلیات معلومہ کے لئے عقل ظرف ہے اب جبکہ مصنفؒ فی العقل کے بجائے جو تعریف مشہور میں ہے عند العقل کہہ چکے تو یہ تعریف علم بالجزئیات کو بھی شامل رہی کیونکہ عند عام ہے ظرف اور مجاور دونوں پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے کما یقال عندی فلوسٌ تو یہ اُس وقت بھی صادق ہوگا کہ جب جیب میں فلوس موجود ہوں اور اُس وقت بھی صادق ہوگا جب مجاورت فلوس ہو یعنی جیب میں تو نہ ہوں لیکن گھر میں ہوں لہذا مصنفؒ ان سب کو داخل کرنے کی غرض سے تعریف مشہور سے عدول کرکے ایک نئی تعریف بیان کر چکے۔ تاکہ علوم کے جتنے اقسام ہیں اُن تمام کو علی التعیین یہ تعریف شامل ہو جائے چاہے وہ حضوری ہو یا حصولی اور چاہے وہ علم واجب ہو یا علم ممکن اور چاہے وہ علم تحت الشئی بالکنہ ہو یا بالکنہ ہو اسی طرح ان کی اس تعریف سے ایک فائدہ یہ بھی ہوا کہ علم کے بارہ میں جو ایک جھگڑا ہے کہ آیا علم زوال الشئی کا نام ہے یا وجود شئی کا تو اس کا ہو الحاضر عند المصنفؒ کیطرف اشارہ بھی ہوا کہ علم ایک شئی وجودی ہے عدمی نہیں اسلئے کہ اسپر بداہت شاہد ہے کہ انکشاف کیوقت ہمیں ایک ایسی شئی حاصل ہو جاتی ہے جو اس سے پہلے ہمارے نفس میں حاصل نہیں تھی نہ یہ کہ اسوقت ہم سے کسی شئے کا زوال ہوا کما قیل تو اسی نکتہ کو بتلانے کی غرض سے بھی ماتن نے تعریف مشہور للعلم سے عدول کرکے الحاضر عند المدرک کہا ہے اس کی تعریف کی فافہم ۱۲

(بقیہ صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) (ہدایت) تفصیل ماسبق سمجھنے کے بعد یہ بھی ضروری ہے کہ جان لیا جائے کہ یہاں اس مطلق علم یعنی مقسم کی تخصیص حصولی حادث سے کرنی ضروری ہے ورنہ بعد میں جو اس کی تقسیم نظری اور بدیہی وغیرہ کی طرف ہوگی اُس کا حصر فوت ہوگا یعنی مقسم کو اگر مختص بالحصولی الحادث نہ کر دیا جائے کما قال بہ السید الزاہد تو حصر فوت ہو گا اس لئے کہ نظریت کے معنے حصول بالنظر کے ہیں جس کو مسبوقیت بالعدم لازم ہے لہذا نظریت علم حضوری میں متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وہاں سرے سے حصول ہی نہیں اسی طرح حصولی قدیم میں مسبوقیت بالعدم نہیں اگرچہ اس میں حصول ہے اور جب یہ دونوں متصف بالنظارۃ نہیں ہیں تو متصف بالبداہۃ بھی نہیں ہوں گے کیونکہ بداہت و نظارت کے درمیان تقابل تضاد ہے اور یا ان میں تقابل عدم ملکہ ہے جن کے شروط میں سے یہ ہے کہ اُن میں امکانِ اتصافِ محل عدمی بالوجودی ہو اور تضاد میں امکان التوارد من الجانبین شرط ہے تو جب یہ دونوں قسم اس سے نکل جاتے ہیں تو پھر حصر کیسے رہ سکتا ہے۔ لہذا آئندہ آنے والے حصر العلم فی النظارۃ والبداہۃ کو بطلان سے بچانے کے لئے مقسم یعنی مطلق علم کی حصولی حادث سے تخصیص کرنی ضروری ہے فافہم لانہ فیہ ما فیہ ١٢

٥١ قولہ والحق انہ من الخ یعنی علم بہت ظاہر ہے ہاں شدّت وضوح کی وجہ سے اُس کی ذات حیز خفاء میں ہے کیونکہ غایتِ وضاحت بھی مانع ادراک ہے جیسے سورج کہ بسبب اس کے غایت انجلاء کے لوگ اس کو دیکھ نہیں سکتے اور آنکھیں دیکھنے والوں کی چکاچوند اور عاجز و درماندہ کر دیتا ہے تو اسی طرح علم بھی جو کہ خود ظہورِ اشیاء کا مبدا ہے اپنی شدتِ وضاحت کی وجہ سے عقل کو اپنی حقیقت کی ادراک سے عاجز کر دیتا ہے علم کے بدیہی اور نظری ہونے میں تین مذہب ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ علم نظری ہے ورنہ مناطقہ میں اس کی حقیقت کے بارہ میں باہمی اختلاف نہ ہوتا۔ چنانچہ بعض نے حصول صورۃ الشیٔ فی العقل اس کی حقیقت بیان کی۔ اور بعض نے الصورۃ الحاصلۃ وغیرہ کو علم کہا اور بعض کی رائے یہ ہے کہ علم بدیہی ہے ورنہ دور لازم آئیگا کہ غیر علم کے حصول اور معلومیت کا دار و مدار علم ہی پر ہے تو اگر علم بھی خود نظری ہو کر محتاج علم آخر ہو جائے تو توقف شئے علی نفسہ کا لزوم ہوگا اور یہ مسلک ثانی امام رازیؒ کا ہے۔ پھر جو لوگ نظریت کے قائل ہیں اُن میں دو فریق ہوئے ایک فریق کے خیال میں علم نظری ہونے کے ساتھ ساتھ ممکن التحدید ہے۔ اور دوسری جماعت والے کہتے ہیں کہ نظری ہے لیکن متعسر التحدید بھی ہے یہ ثانی قول امام غزالیؒ کا ہے اور ممکن التحدید ہونے کا قول بعض متکلمین کر گئے ہیں جو لوگ علم کو نظری اور ممکن التحدید کہتے ہیں اُن کی دلیل یہ ہے کہ علی الاصح علم مقولہ کیف سے ہے اور کیف اجناسِ عشرہ میں سے ایک جنس ہے پس علم بھی ایک جنس ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر جنس کے لئے فصل ہوا کرتا ہے اور ہر وہ چیز جس کی جنس اور فصل ہو وہ اُس کا حد ہوا کرتا ہے تو علم کے لئے حد نکلا اور حد نظریات کا خاصہ ہے لہذا علم بھی نظری ہوگا اور چونکہ حد اُس کی ظاہر ہے کہ وہی جنس و فصل ہوں گے جو اس کی حقیقت ہے اس لئے ممکن التحدید بھی ہے لیکن فیہ ما فیہ و بانہ فی المطولات اب جنھوں نے علم کو نظری متعسر التحدید کہا ہے وہ کہتے ہیں کہ چونکہ اشیاء محسوسہ کی بھی ایسی عبارت سے تحدید کرنی دقیق ہے جو جنس و فصل کو جامع ہو پس غیر محسوسات کے اندر تو بطریقِ اَولیٰ

والحق[٥١] انہ من اجلی البدیہیات کالنور[٥٢] والسرور نعم[٥٣]

مراد لی یہ کام عسر اور دقت سے خالی نہیں۔ کیونکہ محسوسات میں جنس کے عرض عام سے مشتبہ ہونے اور فصل کے خاصہ سے اشتباہ تام پیدا ہونے کے سبب کوئی بھی یقینی طور سے کسی امر محسوس کی تعریف کے متعلق حد تام حقیقی کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ یہی جنس ہے اس کی اور یہی فصل تو جب محسوسات کی حالت یہ ہے تو علم کی حقیقت کے متعلق دقت اور عسرت کیوں نہ ہوگی۔ لہذا التقسیم الی الاقسام کے طریقہ سے صرف علم کی پہچان ہوگی تو اسی اختلاف کی طرف مصنف اشارہ کرتے ہوئے فیصلہ کن بات فرماتے ہیں فاحفظ ١٢

(ہدایت) مابہ النزاع اس مقام کا علم حصولی ہے کیونکہ علم حضوری اپنے بدیہی اور نظری ہونے میں اپنے معلوم کے تابع ہوا کرتا ہے۔ نیز علم حصولی میں بھی یہ نزاع اور یہ اختلاف مذکور تب ہے جب علم حصولی سے مراد کیفیت انکشافیہ لی جاوے۔ نہ یہ کہ الصورۃ الحاصلۃ عند الذہن کہنے پر۔ کیونکہ اس تقدیر پر تو پھر علم حصولی بھی حضوری کی طرح اپنے نظری اور بدیہی ہونے میں تابع معلوم ہو جائے گا اور کہا جائے گا کہ وہی صورت جب کہ ذہن پر حصول سے عوارض ذہنیہ لگنے پر علم ہے اور اس عوارض سے قطع نظر کرنے پر معلوم ہے فافہم الفرق فانہ دقیق و ینفعک انشاء اللہ ١٢

٥٢ قولہ کالنور الخ یعنی علم بدیہی ہے اور بدیہیات میں بھی پھر اجلی درجہ کی بداہت کا اس میں تحقق ہے نور اور سرور کی مثال دی تو اول محسوسات کی مثال ہے اور ثانی وجدانیات کی۔ اور مصنفؒ کا یہ قول یعنی کالنور والسرور نظیر بھی بن سکتا ہے اور اسے مثال بھی کہہ سکتے ہیں یعنی جیسے نور و سرور بدیہی ہیں۔ ایسا ہی علم بھی بدیہی ہے تو یہ گویا دونوں نظیر ہوئے جو اپنے ممثل لہ کے افراد میں سے نہیں ہوا کرتا صرف حکم میں شریک ہوتے ہیں تو نور و سرور ممثل لہ یعنی علم کے افراد میں سے گویا کہ نہیں ہیں البتہ علم شعور اور سرور وغیرہ کا حکم (یعنی بدیہی ہونا) ایک ہے۔ اور مثال ماننے کی صورت میں مضاف مقدر ماننا پڑے گا تو عبارت کی تقدیر یوں ہوگی کہ کعلم النور والسرور۔ تو علم النور اور اسی طرح علم السرور مقید ہے اور علم مطلق مطلق ہے اور قاعدہ ہے کہ بداہت مقید مستلزم ہے بداہت مطلق کو لہذا علم نور اور علم سرور جو دونوں کے دونوں مقید ہو کر بدیہی ہیں لہذا ان دونوں کی بداہت علم مطلق کی بداہت کو مستلزم ہی ہوگی۔ تو مثال مان کر یہ دلیل بھی بن جائے گا اس لئے اس صورت میں دعوی الشیٔ ببینۃ و برہان ہو کر ایضاً نت بیان بھی حاصل ہو جائے گی لیکن کالنور والسرور نظیر للعلم کہنے کی صورت میں حذف مضاف کے تکلف سے بھی بچنا ہے۔ نیز مثال بنانے کی صورت میں جو فائدہ استلزام بداہتِ مقید البداہۃ المطلق بیان کیا اُس پر اعتراضات بھی وارد ہیں کہ وہ تب ہے جب مطلق مقید کے لئے ذاتی ہو یا مقید مدرک بالکنہ ہو وغیرہ وغیرہ اور یہاں ایسا نہیں الخ الاعتراضات اس لئے بظاہر ارجح یہی ہے کہ اسے نظیر کہہ دیا جائے واللہ اعلم ١٢

٥٣ قولہ نعم الخ مصنف کا مطلب اس سے یہ ہے کہ علم کی کنہ اجمالی اجلی بدیہیات میں سے ہے اور اس کی تفصیح حقیقت علی سبیل التفصیل بہت دشوار ہے لتعسر الامتیاز بین الذاتیات والعرضیات تو عبارت کی تقدیر یوں ہوگی کہ والحق ان کنہ العلم من اجلی البدیہیات نعم تفصیح حقیقتہ الکنہ متعسر تو علم کی معنے مصدری میں خلاف نہیں کیونکہ وہ تو بدیہی اور ظاہر ہے کہ کوئی بھی اُسے نظری نہیں کہہ سکتا اسلئے اگر مصنفؒ کی مراد بداہۃ علم بالمعنی المصدری ہوتی تو پھر اُس کی بداہت پر کسی دلیل قائم کرنے کی اُن کو ضرورت نہیں تھی۔ حالانکہ مصنفؒ اپنے منہیہ میں اس پر دلیل لے آئے ہیں بلکہ متن میں اُس دلیل کو اشارہ کرتے ہوئے کالنور والسرور بھی کہہ چکے ہیں فافہم ولا تغفل من قول من قال ان مراد المصنف کون مفہوم العلم من اجلی البدیہیات و مصداقہ من اخفی النظریات ١٢ سید انوار الحق عفی عنہ

(تنبیہ) علم کسی چیز کا نام ہے اس میں تیرہ مذہب مناطقہ واضح طور پر اختیار کر چکے ہیں باقی احتمالات عقلیہ تو لا تعد و لا تحصٰی ہیں۔ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اس لئے اجمالاً اُن تیرہ کا بیان سمجھ لینا چاہئے تو بعض متکلمین کا علم کے بارہ میں یہ خیال ہے کہ وہ اضافۃ وتعلق بین العاقل والمعقول اور محققین متکلمین علم کو حالت انجلائیہ نہیں کہتے بلکہ صفۃ بسیطۃ ذات اضافۃ الی المعلوم کا نام علم رکھتے ہیں اور فلاسفہ نے علم کو مقولہ کیف سے مانا اور موجود فی الذہن کو علم کہا جو معلوم کی شبح ہے اور حقیقت واحدہ سے نہ ٹھیراتے ہوئے کہا کہ ہو الحاضر عند المدرک اور اشراقیہ نے علم کو مقولہ [illegible] کے اعتبار سے ہے ان کے خیال میں اُس معلوم کے مغائر ہے صدر الشیرازی نے بھی علم کو مقولہ کیف میں سے تو لیا لیکن حصول اشیاء بانفسہا کو مان کر کہا کہ شئی موجود فی الخارج کا شبح نہیں بلکہ خود اُسی شئے کا جب بصفۃ حصول فی الذہن ہوا تو بعد الحصول کیفاً اُس کی اپنی حقیقت خارجیہ منقلب ہوئی۔ تو یہی صور ذہنیہ للتے جو مقولہ کیف سے ہیں یہی علم ہیں صاحب اسفار اربعہ کی رائے یہ ہے کہ العلوم صور قائمۃ بانفسہا فی عالم آخر والنفس مبدعۃ لتلک الصور صاحب الافق المبین نے فرمایا کہ العلم عبارۃ عن الوجود لکن بحصول الصورۃ آٹھواں مذہب علم کے بارہ میں یہ ہے کہ العلم ہی الحالۃ الادراکیۃ المعبر عنہا فی الفارسیۃ بدانش اور پھر اسی مذہب میں نواں مذہب بن جاتا ہے یعنی کہ اسی حالت کا نام تو علم ہے لیکن یہ حالت انتزاعیہ اور مختلطہ ہے بلکہ متحدہ مع الصورۃ ایضاً دسواں مذہب اُن لوگوں کا ہے جنہوں نے علم کو اتحاد العاقل مع العقل الفعال بتلایا اور بعض نے مقارنۃ العاقل والمعقول فی العقل الفعال کا نام علم رکھا اور بعض نے علم کو مقولہ الفعال سے شمار کرکے انتقاش المدرک بصورۃ وقبولہ للصورۃ کو علم کہا۔ اور بعض نے کہا کہ العلم ہو الوجود الحقیقی [illegible] مطلقاً چنانچہ قاضی مبارک کا بھی یہی خیال ہے تو یہ تیرہ مختار اور پسندیدہ مذاہب علم کے بارہ میں ہیں جن میں سے ہر ایک کا قائل وجود ہے بلکہ ہر ایک صاحب مذہب کے اپنے ماذہب الیہ پر دلائل بھی ہیں جن کو مع ابطال باطل اور تحقیق حق بیان کرنے کا یہ مقام نہیں فان شئت فاطلب من المطولات ۱۲

تنقیح حقیقیہ تشریح: فان[51] کان اعتقاد النسبۃ خبریۃ[52] فتصدیق[53] وحکم

جب اُس خیال کے ساتھ انسان نے مثلاً اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اُس کی نسبت کچھ حکم لگایا تو وہ خیال اب ایک منصوبہ ہوا تو اسی منصوبوں کا نام تصدیق ہے۔ مثلاً جب تک گرمی کا صرف خیال تھا تو تصور تھا اب فرض کرو کہ آدمی نے اپنے ذہن میں یہ منصوبہ باندھا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز میں اثر کرتی ہے اُس کے اجزاء کو پھیلا دیتی ہے۔ پس گرمی پر اس خاصیت کا حکم لگا یا تصدیق کہا جائے گا پس یہ بات سمجھنے کی تصدیق بھی ایک طرح کا تصور ہے مگر مع شئے زائد یعنی اُس میں حکم زیادہ ہوتا ہے اور یہ بھی کچھ ضرور نہیں کہ حکم ہمیشہ ایجابی ہو بلکہ کبھی حکم سلبی بھی ہوا کرتا ہے مثلاً آپ کہیں کہ روح کو فنا نہیں یا عالم کو بقا نہیں وغیرہ وغیرہ وسیاتی بیانہ فانتظر ۱۲

۵۲ قولہ النسبۃ خبریۃ الخ اس میں مصنفؒ نے تصدیق کے متعلق حکما اور امام رازیؒ کا جو جھگڑا [illegible] ہے ماہر المختار کی طرف اشارہ کیا کہ تصدیق [illegible] صرف اذعان اور اعتقاد النسبۃ کا نام ہے [illegible] تصورات ثلثہ اور حکم کا نام تصدیق ہے کما قال الامام [illegible] تصدیق وہ ہے جو مکتسب بالحجۃ ہو اور تصورات ثلثہ مع الحکم کا اکتساب حجت سے نہیں ہوا کرتا اس لئے معلوم ہوا کہ مجموعہ مذکورہ تصدیق نہیں بلکہ صرف حکم تصدیق ہے اس کے علاوہ مناطقہ کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ آیا تصدیق علم ہے یا علم کے بعد جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اُس کا نام ہے تو مصنفؒ اور بعض دوسرے مناطقہ کی رائے یہ ہے کہ جیسے تصور علم ہے اسی طرح تصدیق بھی علم ہے لیکن علامہ محقق طوسی فاضل ہروی اور [illegible] الرئیس کا خیال یہ ہے کہ تصدیق تو احوال [illegible] پھر جن لوگوں نے تصدیق کو علم کہا ہے وہ آپس میں تین فرقے ہوئے ہیں تو صاحب شرح مطالع وغیرہ فرماتے ہیں کہ التصدیق ہو النفس لیکن شرط الحکم یعنی ان کے ہاں علم تو ہے اور مرکب بھی ہے ادراکات ثلثہ یعنی تصور موضوع تصور محمول اور تصور نسبت حکمیہ سے لیکن مع مقارنتہا بالحکم تو گویا ان کے نزدیک تصدیق کے متحقق ہونے کے لئے الحکم کا وجود شرط ہے اُس کی ماہیت میں داخل ہو کر اُس کا جزو نہیں۔ اور اس کے معنی ہیں گویا کہ وہی ہیں جس کے قائل امام رازیؒ ہیں تو ادراک ان النسبۃ واقعۃ کا اس میں تحقق ہے لہذا علم النفس کے افعال میں سے کوئی فعل نہ ہوا۔ بلکہ حکم نام ہوا ان کے خیال میں ادراک کا اور امام رازیؒ فرما چکے کہ تصدیق مرکب ہے تصورات ثلثہ اور حکم سے اور مناطقہ میں سے محققین کی رائے پر تصدیق منطقی مرکب نہیں بلکہ بسیط ہے اُس میں کوئی ترکیب نہیں ہاں تصورات ثلثہ اس کے لئے شروط ہیں اور ظاہر ہے کہ شرط شئے خارج شئے ہوا کرتی ہے لہذا ان کی رائے پر تصورات ثلثہ داخل فی التصدیق نہ ہوئے پھر انہیں محققین میں سے بعض نے اپنے اس قول کی تفسیر ادراک وقوع النسبۃ او لا وقوعہا سے کی اور بعض نے تصدیق کو صرف اذعان کہا اور ظاہر ہے کہ اذعان کیفیت لاحقہ العلم نہیں بلکہ یہ حقیقۃ علم کی ایک قسم ہے اور حکم اذعان اعتقاد اور تصدیق وغیرہ الفاظ اس کی مختلف تعبیرات ہیں [illegible]

۵۳ قولہ فتصدیق وحکم الخ [illegible] تصدیق ہے ماخوذ ہو کر [illegible] کا وصف بن جاتا جو اذعان الصدق [illegible] یعنی التصدیق بان معنی القضیۃ مطابق للواقع [illegible] فارسی میں راستہ اور صادق داشتن یا راست داشتن اور صادق داشتن سے تعبیر کیا جاتا ہے [illegible] معنی اس کے اذعان بمعنی القضیۃ کے ہیں یعنی اس بات کی تصدیق کہ محمول موضوع کو مثلاً نفس الامر میں ثابت ہے اس سے فارسی میں گرویدن اور باور کردن سے تعبیر کیجئے اور یہی معنی تصدیق منطقی کے [illegible] ایسا لغوی [illegible] القائل سے لیا جائے یعنی تصدیق بان القائل مخبر [illegible] کلام مطابق للواقع جس سے راست گو داشتن اور حق [illegible] داشتن کہکر تعبیر کیا [illegible] بھی [illegible] تامہ خبریہ ایجابیہ یا سلبیہ [illegible] حصول کو حکم کہتے ہیں یعنی محکوم ہو اور یا اُس قضیہ [illegible]

۵۱ قولہ فان کان الخ یہاں سے مقسم کی تقسیم کرنا چاہتے ہیں تصور اور تصدیق کی طرف یعنی آدمی کا ذہن بمنزلہ آئینے کے ہے کہ جس طرح آئینے میں جو چیز سامنے آجاتی ہے اُس کا عکس منطبع ہو جاتا ہے اسی طرح آدمی کے ذہن میں بھی عکس کی جگہ چیزوں کا خیال پیدا ہوتا ہے اگرچہ آدمی کی ذہن کے لئے آئینہ کی مثال خوب واضح اور ٹھیک نہیں کیونکہ آئینے میں تو صرف انہیں چیزوں کا عکس منطبع ہوتا ہے جو ہم کو آنکھ سے نظر آتی ہیں اور عکس کے منطبع ہونے کے لئے آئینے کی محاذات اور تقابل بھی ایک مستقل شرط ہے مگر آئینہ ذہن میں وہ قدرتی جلا ہے کہ جزئیات تو جزئیات جو چیز آنکھ میں نہ آسکے اور جس کا عکس آئینہ نہ پکڑ سکے انسان کا ذہن اُس کے خیال کو بھی قبول کرسکتا ہے مثلاً گرمی اور سردی دو کیفیتیں ہیں جن کو آنکھ سے نہیں دیکھ سکتے۔ آئینہ اگر خاص حلب کا بھی ہو تو گرمی اور سردی کی تصویر اس میں رونما نہیں ہوسکتی ہے پھر بھی موٹے سے موٹے ذہن والا بھی گرمی اور سردی کو خوب سمجھتا ہے اور جانتا ہے کہ گرمی کیا چیز ہے اور سردی کس کیفیت کو کہتے ہیں اور سمجھنے اور جاننے کے وقت گویا گرمی اور سردی کی صورت ذہن کے سامنے آکھڑی ہوتی ہے۔ تو چیزوں کی صورتیں جو ذہن میں پیدا ہوتی ہیں اُنہیں صورتوں کو بنا بر اختلاف تعبیر تصور اور علم کہتے ہیں یعنی ہر ایک شے کیلئے جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے یہی خیال اُس چیز کا تصور ہے مگر جب یہی تصور کچھ نرا خیال ہی خیال ہو اور ۳

۳ اس کا اطلاق کرتے ہیں لیکن من حیث انہا مشتملۃ علی النسبۃ الایجابیۃ او السلبیۃ الیہ یعنی ربط المحمول بالموضوع اور یا وقوع النسبۃ او لا وقوع النسبۃ کے ادراک پر حکم کا اطلاق کیا

والا فتصور[۵۱] ساذج وہما نوعان[۵۲] متباینان من الادراک ضرورۃ[۵۳] نعم لا حجر[۵۴] فی التصور فیتعلق بکل شیئ وہہنا[۵۵] شک مشہور۔

۵۱ قولہ والا فتصور ساذج الخ اے وان لم یکن اعتقاد النسبۃ خبریۃ فتصور ساذج اور اس تصور کو ساذج اس واسطے کہتے ہیں کہ یہ اذعان سے سادہ اور خالی ہوا کرتا ہے اور اعتقاد وغیرہ کچھ بھی اس میں نہیں ہوتا۔ تو تصور کی چار صورتیں ہوئیں ایک تو یہ کہ اُس میں بالکل نسبت ہی نہ ہو کرانی الاطراف دوسری صورت یہ کہ نسبت تو ہو لیکن وہ تامہ نہ ہو بلکہ توصیفی یا تقییدی ہو تیسری یہ کہ نسبت بھی ہو اور وہ تام بھی لیکن خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو جیسے اضراب چوتھی صورت یہ ہے کہ نسبت تامہ خبریہ ہو لیکن اس کا اعتقاد نہ ہو بلکہ وہم ہو یا خیال ہو یا شک ہو۔ تو ان تمام صورتوں میں تصور متحقق ہوگا پھر ادراک بھی یا اذعانی ہوتا ہے یا غیر اذعانی تو جو اذعانی ہو وہ یا جازم ہوگا یا غیر جازم اگر جازم ہو تو پھر وہ یا مطابق ہوگا یا غیر مطابق مطابق ہو کر وہ یا ثابت ہوگا یا ثابت نہ ہوگا تو اگر ثابت بھی ہو تو اُس کو یقین کہیں گے اور غیر ثابت کو تقلید اور غیر مطابق کو جہل مرکب اور غیر جازم کو ظن کہیں گے یہ تمام امورِ مذکورہ تصدیق کے اقسام ہیں۔ باقی رہا وہ ادراک جو غیر اذعانی ہو تو وہ بھی خالی نہیں ہوگا یا مفرد سے متعلق ہوگا یا نسبت سے تو جو متعلق بالمفرد ہو وہ پھر یا از قبیلۂ احساس ہوگا یا از قبیلۂ ابصار ہوگا یا سمع کیساتھ تعلق رکھے گا یا مذوقات و ملموسات میں سے ہوگا اور یا وہ غیر احساس ہوگا تو غیر احساس ہونے کی حالت میں بھی یا صورِ مخزونہ فی الخیال سے متعلق ہوگا تو اُسے تخییل کہیں گے اور یا متعلق بالمعانی الجزئیہ ہوگا تو اس کا نام وہم رکھیں گے اور یا معانی کلیہ سے متعلق ہوگا تو وہ تعقل ہوگا۔ اور علم متعلق بغیر الاذعان بھی پھر خالی نہیں ہوگا اگر اُس میں تردد ہو تو وہ شک ہے اور اگر وہ ادراک مرجوح ہے تو اُس کا نام بھی وہم ہے اور اگر اُس میں اُس کی تکذیب ہو تو وہ انکار ہے اور اگر وہ نفس تصور ہو بغیر کسی تردد مرجوحیت اور تکذیب وغیرہ کے تو اُسے بھی تخییل کہیں گے تو یہ بعد کے بیان کردہ اُمور سب تصور کے اقسام ہیں۔ فاحفظہا ۱۲

(ہدایت) مصنف آگے چلکر تصدیقات میں تصدیق کا معلوم یعنی اس کے متعلق امرِ اجمالی بتلا چکے ہیں اور یہاں ان کان اعتقاداً النسبۃ خبریۃ فتصدیق کہہ چکے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ متعلق تصدیق یہاں نسبت تامہ قرار دے چکے تو یہ تناقضِ اقوالِ مصنف کا جو بظاہر معلوم ہو رہا ہے اس ہدایت میں اُس کو مندفع کرنا ہے کہ یہاں جو کچھ تعلق تصدیق کے بارہ میں فرما رہے ہیں یہ ان کی اپنی رائے پیش کرنا نہیں بلکہ مذہب مشہور عند المناطقہ کو بیان کرنا مقصود ہے اور اپنی رائے مصنف وہاں پھر تصدیقات کے اوائل میں تحقیق حق کرتے ہوئے بیان کر چکے ہیں تو فی الحقیقۃ تناقض نہیں کیونکہ تناقض تب ہوتا جب یہ دونوں قول مصنف کے اپنے ہوتے فافہم ولا تکن من المعترضین ۱۲

۵۲ قولہ وہما نوعان من الادراک الخ اس میں من الادراک کے تعلق میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اُس کو نوعان کے متعلق کر دیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا تعلق متباینان سے مان لیں تو پہلی صورت میں وہما نوعان کا مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق ایسے دو نوع ہیں جو حاصل ہیں ادراک سے یعنی ادراک ان دونوں کے لئے جنس ہے۔ تو اگر یہی صورت صحیح مان لی جائے تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ مصنف کے نزدیک بھی بعض دیگر مناطقہ کی طرح تصدیق ادراک ہے یعنی خود علم ہے اور کیفیت عارضہ بعد الادراک تصدیق نہیں لیکن اگر صورتِ ثانیہ کو مختار مانا جائے اور یوں کہہ دیا جائے کہ من الادراک کا تعلق مصنف کے قول میں جو متباینان ہے اُس کے ساتھ ہے تو پھر وہما نوعان الخ کا مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دو متبائن نوع ہیں اس طرح کہ ان میں سے ایک یعنی تصور تو ادراک یعنی علم ہے اور دوسری یعنی تصدیق وہ ادراک نہیں یعنی علم نہیں بلکہ تصدیق کیفیتِ عارضہ بعد الادراک ہے تو اس صورت میں یہ عبارت محققین کے مذہب کی مؤید ہوگی اس کے بعد یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مناطقہ اس بارہ میں مختلف ہو گئے ہیں کہ آیا تصدیق اور تصور دونوں آپس میں نوعاً متبائن ہیں یا نہیں۔ تو متاخرین کے نزدیک ان میں نوعاً تغائر نہیں بلکہ بحسب المتعلقات ان میں تغائر متحقق ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے گھبرا کر انہوں نے قضیہ کے اجزاء کو چار مانا اور کہنے لگے کہ چونکہ متعلق تصدیق غیر ہے اُس کے جو تصور کا متعلق ہے اس لئے قضیہ میں دو نسبتیں ہونی چاہئیں جن میں سے ایک نسبتِ تامہ خبریہ ہو تاکہ تصدیق اُس سے متعلق ہو اور دوسری نسبت تقییدیہ ہونی چاہئے جو شک کے متعلق ہو سکے لیکن متقدمین کہتے ہیں کہ تصور و تصدیق میں نوعاً تبائن ہے یعنی ان کے مابین تغائر بحسب المتعلقات نہیں بلکہ بحسب الذات دونوں متغائر ہیں۔ تو تصور ایک مستقل نوع ہے اور تصدیق اُس سے ایک علیحدہ دوسری نوع ہے اور ان دونوں نوعوں کے لئے جنس جو ہے وہ ادراک ہے اور اس تبائن کی وجہ یہ ہے کہ مثلاً تصور کے لوازمات میں سے عموم تعلق ہے یعنی ہر شے سے تصور کا تعلق ہو سکتا ہے حتیٰ کہ بنفسہ بلکہ بنقیضہ بھی اس کا تعلق ممکن ہے بخلاف تصدیق کے کہ اُس کا متعلق مخصوص ہوا کرتا ہے یعنی فقط نسبتِ تامہ خبریہ اور قاعدہ یہ ہے کہ لوازم کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت کیا کرتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تصور و تصدیق دونوں متبائن بالنوع ہی ہیں۔ تبائن بحسب المتعلقات ان کو کہنا صحیح نہیں وفیہ ما فیہ فتفتش ۱۲

۵۳ قولہ ضرورۃ الخ یعنی تصور اور تصدیق کے درمیان تبائن نوعی کا دعویٰ بدیہی ہے اس پر کسی دلیل اور برہان کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ جو دلیل حاشیہ سابق میں تخالف لوازم کے دال علی تخالف الملزومات وغیرہ ہونے سے بیان کی گئی ہے وہ مناقشات سے خالی نہیں اس لئے مصنف ابتداء ہی سے کسی دلیل پر حوالہ دیئے بغیر بداہت کا قول کر چکے فافہم ۱۲

۵۴ قولہ نعم لا حجر فی التصور الخ یہ قول ایک اعتراض محذوف کے دفعیہ کے لئے لائے کیونکہ ماسبق سے جب تبائن بین التصور والتصدیق کا معلوم ہوا تو ظاہر ہے کہ ایک امرِ متبائن کا دوسرے سے تعلق دشوار ہوا کرتا ہے۔ اس لئے یہ شبہ پڑا کہ جب ہم مثلاً تصدیق کا علم کرنا چاہیں گے تو اُس کا علم کیسے ہم کو ہو سکے گا اس لئے کہ علم تو نام ہے تصور کا اور تصور کا تصدیق کے مبائن ہونا ابھی آپ ثابت کر آئے تو دفعیہ کرتے ہوئے کہا کہ تصور کے لئے کوئی شے مانع نہیں بلکہ اس کا تعلق ہر شے کیساتھ ہو سکتا ہے حتےٰ کہ اپنے نقیض کے ساتھ بھی یہ متعلق ہو سکتا ہے اس لئے کہ تصور کی نقیض میں بھی تو تصور متحقق ہے تو تبائن ذاتی تعلق کے منافی نہیں۔ ۲

۵۵ قولہ وہہنا شک مشہور الخ اس شک کے قائل فاضل استرآبادی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ اگر تصور اور تصدیق میں تبائن بحسب الذات تسلیم کر لیا جاوے تو اس سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور وہ محال ہے لہٰذا تصور اور تصدیق میں تبائن بالذات کا ہونا بھی محال ہے۔ چونکہ اس اعتراض کی بناء چار مقدمات پر ہے اس لئے اشارۃً پہلے مصنف اُن مقدمات کا بیان کچھ کریں گے اور پھر فاذا تصورنا التصدیق سے اسی شبہ کو شروع کریں گے۔ تو پہلے تسلیمی مقدمات چہارگانہ سمجھتے ہیں کیوں کہ اگر وہ واقعی قابلِ تسلیم ہیں تو یہ شک وارد ہوگا ورنہ اگر اس میں سے ایک مقدمہ کا بھی انکار کوئی کر دے تو پھر یہ شک وارد نہیں ہو سکے گا۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ التصور یتعلق بکل شیئ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حصول الاشیاء فی الذہن بانفسہا لا باشباحہا یعنی معلوم کی ماہیتِ کلیہ ہمارے ذہن میں حاصل ہو جایا کرتی ہے اُس کا تمثیل اور شبیہ حاضر فی الذہن نہیں ہوا کرتا۔ تیسرا یہ کہ العلم والمعلوم متحدان بالذات۔ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) جو تھا یہ کہ تصور اور تصدیق متبائن بالنوع ہیں۔ حصولِ اشیاء کے دو مرتبے ہوا کرتے ہیں ایک مرتبہ ہی ہی کا اور دوسرا قیام بالذہن کا تو مرتبۂ ہی ہی کو معلوم کہتے ہیں اور مرتبۂ قیام بالذہن کو علم کہتے ہیں جب یہ اصطلاحات اور مذکورہ مقدمات سمجھ میں آگئے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس شک کی دو طرح پر تقریر کی جاسکتی ہے ایک باعتبار تصدیق کے اور دوسری باعتبار مصدّق بہ کے تو کہا جائیگا کہ چونکہ تصور ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوسکتا ہے اس لئے بحکم مقدمۂ اولیٰ اس کا تعلق تصدیق کے ساتھ بھی ہوسکے گا کیونکہ وہ بھی منجملہ اشیاء کے ایک شئی ہے تو جب ہم نے تصدیق کا تصور کیا تو بحکم مقدمۂ ثانیہ کو حصولِ اشیاء بانفسہا ہے اس تصدیق کی ماہیت کلیۃً ذہن میں حاصل ہوجائے گی، ورنہ تصدیق بمرتبۂ ہی ہی کے معلوم ہوگا اور مرتبۂ قیام بالذہن کے علم ہوگا اب بمطابق مقدمۂ ثالثہ کہ علم و معلوم متحد بالذات ہوا کرتے ہیں تصور اور تصدیق بھی ایک ہونگے کیونکہ بصورتِ تصور کر لینے تصدیق کے تصدیق معلوم ہو کر تصور اُس کے لئے علم ہوا اور علم و معلوم متحد بالذات ہیں تو تصور و تصدیق میں بھی اتحاد ہوگا۔ حالانکہ مقدمۂ رابعہ میں یہ ہے کہ التصور والتصدیق متبائنان بالذات تو ظاہر ہے کہ اجتماع نقیضین لازم ہوا وہو باطل فالتبائن بین التصور والتصدیق ایضاً باطل لان مستلزم الباطل یکون باطلاً۔ اس شک کی تقریر ثانی جو باعتبار مصدّق بہ کے ہے یوں ہے کہ تصدیق کا معلوم یعنی وہ چیز جس سے تصدیق کا تعلق ہوا کرتا ہے وہ تو نسبت تامہ ہے اس لئے علم و معلوم کے متحد بالذات ہونیکا جو مقدمہ ہے اُس کے رو سے تصدیق اور نسبت تامہ متحد ہوں گے اور تصور کا بھی تعلق مثلاً اگر ہم نسبت تامہ سے کردیں کیونکہ اس میں بحکم مقدمۂ اولیٰ کوئی مانع نہیں بلکہ یتعلق بکل شئے میں تعمیم ہے اس نے تصور کا تعلق نسبت تامہ سے مان لینے کے بعد اُس میں بھی بحکم مقدمۂ ثالثہ کہ علم و معلوم متحد بالذات ہیں تصور علم اور وہی نسبت تامہ اُس کا معلوم ہونیکے سبب یہی کہا جائیگا کہ نسبت تامہ اور تصور بھی ایک ہیں یعنی متحد ہیں جس طرح کہ تصدیق اور نسبت تامہ کا اتحاد تھا اور چونکہ متحد المتحد متحدٌ بھی مناطقہ اور عقلاء کا ایک مسلّمہ مقدمہ ہے اس لئے اس کے رو سے لازم آئے گا کہ تصور اور تصدیق بھی باہم متحد ہوں۔ حالانکہ آپ نے کہا کہ ہما نوعان متبائنان بالذات فہٰذا الا اجتماع النقیضین اس مقام پر بعض شارحین کا یہ خیال ہے کہ شبہ اور شکِ مذکور کو صرف اس تقریر ثانی تک خاص کیا جائے یعنی مصدق بہ کا اعتبار کرکے شک کا بیان ہونا چاہئے اور وجہ اس تخصیص کی یہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ آگے جو جواب مصنفؒ نے وحلہ علی ما تفردت بہ سے دیا ہے وہ صرف اس تقریر ثانی پر منطبق ہوسکتا ہے تقریر اولی پر اُس کا انطباق نہیں ہوسکتا۔ لیکن ان لوگوں کا یہ خیال درست نہیں اور نہ اس تخصیص بیان کردہ کی کوئی دقیق اور درست توجیہ ہوسکتی ہے کما بین ہذا المرام استاذ فالبلیاوی فی حاشیۃ المسماۃ بضیاء النجوم تحت قول الماتن فاذا تصورنا التصدیق الخ فان شئت الاطلاع علی ہذہ اللتیا واللتی فعلیک الرجوع ببیانہم الشافی ہناک انہ لیس ہذا موضعہ والعذر عند کرام الناس مقبول وکذا قال الاستاد فی موضع آخر رداً علی الفاضل السندی انہ لاضرورۃ ہہنا لزیادۃ المقدمۃ التی ذکرہا بقولہ حصول الاشیاء بانفسہا فیا طالب الحق تفکر بل تذکر ثم تشکر ۱۲

وہو ان العلم والمعلوم متحدانِ بالذات فاذا تصورنا التصدیق فہما واحد وقد قلتم انہما متخالفان حقیقۃً وحلہ

و وہ ذاتی نہیں بلکہ اعتباری ہوتا ہے اس کے علاوہ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ معلوم دو قسم کا ہوتا ہے ایک معلوم ذہنی ہے جو بالذات معلوم ہونے کے سبب معلوم حقیقی کہلاتا ہے دوسرا ہوتا ہے معلوم خارجی جیسے بالعرض معلوم کہتے ہیں تو العلم والمعلوم متحدان بالذات میں معلوم سے معلوم ذہنی مراد ہے خارجی نہیں کیونکہ معلوم خارجی تو کسی صورت اور کسی تقدیر پر بھی متحد بالعلم نہیں ہوا کرتا۔ فافہم فانہ دقیق ۱۲

۵۲ قولہ فاذا تصورنا التصدیق الخ یہاں سے شک کا اصل بیان شروع کر رہے ہیں جو بظاہر مصدّق بہ کے ساتھ تصور کا تعلق مان کر شک کی تقریر ہے کیونکہ مصنفؒ نے اس قول کے ماتحت منہیہ میں یہ الفاظ لکھے ہیں کہ اعلم انہ قد تقرر الشبہۃ باعتبار نفس التصدیق الخ تو اس عبارت میں قد وغیرہ الفاظ سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ خود مصنفؒ شک کا ورود علی تقدیر تعلق التصور بالمصدق بہ لیکر جواب دینگے لیکن کبھی کبھی نفس تصدیق کو متعلق تصور کی صورت لیکر بھی شک کا ورود ہوسکنا مانتے ہیں اور اس میں شک بھی نہیں کہ اُس تقدیر پر بھی شک وارد ہے جس کا جواب یہ ہوگا کہ تعلق بکل شئی اس بات کو مستلزم نہیں کہ تعلق بکل وجہٍ بھی ہو لہٰذا یہ جائز ہے کہ خود تصدیق کی حقیقت اور اُس کے کنہ کے ساتھ تصور کا تعلق ممتنع ہو لیکن باعتبار کسی وجہ اور رسم وغیرہ کے تصور تصدیق کے ساتھ متعلق ہوسکتا ہو جس طرح کہ واجب الوجود کی حقیقت اور اُس کے بالکنہ تصور کے امتناع کے باوجود ہم اُس کے تصور بالوجہ کے جواز کے قائل ہیں اور ایسے ہی مثلاً معانی حرفیہ کا علیحدہ تصور ممتنع ہے ہاں بعد ضم ضمیمہ کے اُس کا تصور جائز ٹھیراتے ہیں تو اجتماع نقیضین کا یہاں لزوم نہیں آئے گا۔ بلکہ وجہ تصدیق اور تصور کا اجتماع لازم آئے گا جس میں کوئی منافات نہیں کیونکہ حقیقت اور کنہ ذاتِ تصدیق اور تصور میں اتحاد اگر اس تقدیر پر آجاتا تب اجتماع متنافیین جو ایک ناجائز چیز ہے لازم آتا تو اس تقدیر پر وہ لازم نہیں کیونکہ التصور یتعلق بکل شئی کا یہ مطلب نہیں کہ تصور باقسامہ الاربع ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوا کرتا ہے بلکہ ہوسکتا ہے بنا بر شواہد مذکورۃ الصدر کہ وجہ تصدیق اور رسم تصدیق کے ساتھ تصور متعلق ہو اور حقیقت تصدیق اور کنہ تصدیق کے ساتھ تصور کا تعلق ممتنع ہو لما بیّنا ان التعلق بکل شئے لایستلزم التعلق بکل وجہٍ فافہم ہٰذا الجواب للشک المذکور اذا کان تقریرہ باعتبار نفس التصدیق واما جواب الشک علی تقدیر تقریرہ باعتبار المصداق بہ فسیذکرہ المصنف بنفسہ بقولہ وحلہ علی ما تفردت بہ الخ ۱۲

۵۳ قولہ وحلہ الخ مصنفؒ نے اس حل کی نسبت جو اپنی طرف کی ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ جواب سوائے ان کے اور کسی نے نہیں دیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس جواب کو اس طرح سے کسی نے بھی بیان نہیں کیا جس طرز و طور پر انھوں نے بیان کیا ہے اور وجوہ تفرد کی اگر خواہ مخواہ تلاش ہو تو علامہ بلیاوی کے حاشیۂ سلم العلوم الموسوم بضیاء النجوم کی طرف رجوع کریجئے صاحبِ سُلّم کے قول علی ما تفردت بہ کے ذیل میں انہوں نے تفصیل سے اُسے نقل فرمایا ہے تاہم حل مذکور کی وضاحت سن لیجئے کہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اجتماع نقیضین لازم نہیں کیونکہ تناقض کے لئے وحدات ہشتگانہ میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ موضوع دونوں کا واحد ہو یعنی وحدتِ موضوع بھی تناقض کے شروط میں سے ہے اور یہاں یہ شرط پائی نہیں جاتی لہٰذا اجتماع نقیضین جو اس کا مشروط ہے وہ بھی متحقق نہیں ہوگا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ علم کا حقیقۃً حالتِ ادراکیہ پر اور مجازاً صورتِ علمیہ پر اطلاق کیا جاتا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا تصور اور تصدیق ہوتی ہے پس یہاں مجموعہ چار قسمیں ہوئیں حالتِ ادراکیہ کا تصور حالت ادراکیہ کی تصدیق صورت علمیہ کا تصور اور صورت علمیہ کی تصدیق تو جہاں ہم یہ کہتے ہیں کہ تصور و تصدیق متحد بالذات ہیں تو وہاں صورتِ علمیہ کا تصور اور صورت علمیہ کی تصدیق مراد ہے حالت ادراکیہ کا تصور اور اُس کی تصدیق مراد نہیں۔ تو موضوع علیحدہ علیحدہ ہوئے کیونکہ اتحادِ علم و معلوم یعنی اتحاد تصور و تصدیق فیما نحن فیہ میں لیکر اسکا موضوع صورتِ علمیہ ہے اور تبائن تصور و تصدیق کا موضوع حالتِ ادراکیہ ہے پس صورتِ علمیہ کے اعتبار سے اتحاد بالذات ہوا اور حالتِ ادراکیہ کے اعتبار سے تغائر بالذات ہوا لہٰذا اجتماع متنافیین ۴

۵۱ قولہ متحدان بالذات الخ یعنی علم اور معلوم کی ماہیت ایک ہے چاہے علم حضوری ہو یا حصولی ہاں علم حصولی میں کچھ تغائر ضرور ہوا کرتا ہے لیکن ۲

۴ نہیں کما فہم بہ اس جواب کی اس خلاصہ سے آپ سمجھ گئے ہونگے کہ یہ جواب علی تقدیر تقریر الشک باعتبار المصدق بہ دوسری تقریر شک باعتبار نفس تصدیق کے یعنی کی تقدیر پر تو اسکا جواب بھی حاشیہ سے معلوم ہوا ہوگا کہ تصور کے ہر شئی سے متعلق ہونیکے معنی یہ نہیں کہ تصور اقسام اربعہ کیساتھ ہر چیز سے متعلق ہوتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ مطلق تصور ہر شئے سے متعلق ہوتا ہے لیکن تصدیق کے تصور

۵۱ قولہ فی مسئلۃ الاتحاد الخ یعنی علم کا اطلاق ہوتا ہے ایک الصورۃ الحاصلۃ پر دوسری حالت ادراکیہ پر اس کے سمجھنے کیلئے ایک مثال ذہن لیجئے کہ جیسے آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کیلئے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے بصارت اور ظاہری یعنی خارجی روشنی کی کہ ان دونوں میں سے جو بھی معدوم ہو جائے تو دیکھنا محال ہو جاتا ہے اسی طرح قوت مدرکہ کو کسی شئے کے علم حاصل کرنے کیلئے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک یہ کہ وہ شئے جس کا علم حاصل کرنا ہے قوت مدرکہ کے اندر ہو اور اس کو صورت حاصلہ یعنی صورت علمیہ کہتے ہیں اور ایک شئی دوسری ہوتی ہے جو اس کے بعد حاصل ہوتی ہے جس کو حالت ادراکیہ سے تعبیر کرتے ہیں تو اسی صورت علمیہ کو کبھی علم کہتے ہیں اور کبھی معلوم یہ معلوم اُس وقت کہلائی جاتی ہے جب مرتبہ حصول میں ہو اور علم اُس وقت ہو گا جبکہ اس کو قیام بالذہن کا مرتبہ حاصل ہو جائے اسی حصول اور قیام کی بھی مثال سمجھ لیجئے کہ مثلاً فعل کے لئے ذات اور زمانہ اور مکان کی ضرورت ہوتی ہے تو ذات من لہ الفعل کو فاعل کہتے ہیں نہ کہ زمان و مکان کو حالانکہ زمانہ اور مکان سے بھی فعل کا تعلق ہے تو یہ فرق اس وجہ سے ہے کہ فعل کا یوں کہ صرف حصول ہوا ہے زمان و مکان میں اور یہ دونوں فعل سے متصف نہیں اس لئے ان کو فاعل نہیں کہہ سکتے اور ذات چونکہ فعل سے متصف بھی ہو رہی ہے لہذا وہ فاعل کہلائی جانے لگی۔ تو قیام کے معنے بھی یہی ہیں کہ شئے اُس کیساتھ متصف ہو جائے چنانچہ مصنف یہی بتلاتے ہیں کہ ان کے نزدیک علم اور معلوم جو متحد بالذات ہیں وہ اسی صورت علمیہ کی قسم سے ہیں کہ دو صورتیں ہیں اور ان میں جو تباین ہے وہ حالت ادراکیہ کا لحاظ کرکے ہے حقیقی علم وہ حقیقت ایک کیفیت ادراکیہ ہے جو ذہن میں حصول صورت کے بعد پیدا ہو جاتی ہے تو اُس کیفیت اور اُس حالت ادراکیہ کی تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم ہو رہی ہے صورت حاصلہ عند العقل کی تقسیم ان دونوں کی طرف نہیں لہذا جو علم اور معلوم کے اتحاد ذاتی کا قول ہے وہ علم کو صورت حاصلہ کے معنی پر لے کر ہے جو مجازاً علم کہلایا جاتا ہے کیونکہ حقیقت میں علم صورت حاصلہ کا نام نہیں بلکہ مجازاً اس پر علم کا اطلاق کرتے ہیں درحقیقت علم وہی حالت ادراکیہ ہے کما مر غیر مرۃ فتذکر ۱۲

۵۲ قولہ ثم بعد التفتیش الخ یعنی وہی صورت حاصلہ حقیقۃً علم نہیں اس لئے کہ یہ درحقیقت وہی ماہیت ہے جو حصول فی الذہن سے قبل خارج میں موجود تھی یعنی اس ماہیت موجودہ فی الخارج کی یہ ظل ہے اور چونکہ ظل ایک انتزاعی چیز ہے اس لئے ہم تحقیقاً اس کو علم نہیں کہہ سکتے ہیں بسبب کہ علم ایک وصف انضمامی ہے انتزاعی نہیں۔ لہذا خود بخود یہ بات متعین ہو گئی کہ علم کا اطلاق اس پر اگر ہو بھی تو وہ مجازاً ہو گا درحقیقت علم وہ وصف ہے جو حالت ادراکیہ ہے اور اس

علی ما تقرر فیہ ان العلم فی مسئلۃ الاتحاد بمعنی الصورۃ العلمیۃ فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام بہ علم ثم بعد التفتیش نعلم ان تلک الصورۃ انما صارت علماً لان الحالۃ الادراکیۃ قد خالطت بوجودہا الانطباعی خلطاً رابطیاً اتحادیاً کالحالۃ الذوقیۃ بالمذوقات فصارت صورۃ ذوقیۃ والسمعیۃ بالمسموعات وہکذا فتلک الحالۃ تنقسم الی التصور والتصدیق۔

ادراکیہ مع الصورۃ الحاصلۃ کی تمثیل بھی کالحالۃ الذوقیۃ بالمذوقات وغیرہ سے بیان کر رہے ہیں۔ فانتظر ۱۲

۵۳ قولہ کالحالۃ الذوقیۃ الخ یعنی جس طرح کہ مذوقات کے ادراک پر ایک حالت ذوقیہ پیدا ہوتی ہے اور جن اشیاء کے ساتھ ذوق کا تعلق ہوا کرتا ہے ان کے ساتھ اسی حالت ذوقیہ کا اختلاط اور اتحاد ہو جاتا ہے اور اس اختلاط کی وجہ سے وہی اشیاء خود صورت ذوقیہ بن جاتی ہیں یعنی اُسے صورۃ مخلوطۃ بالکیفیۃ الذوقیۃ کہتے ہیں جو حالت ادراکیہ کا مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح تعقل اور اذعان وغیرہ تمام حالات ادراکیہ جو ہیں وہ ان اشیاء سے جو ان حالات کے متعلقات ہیں مخلوط ہو کر وہ اشیاء صور منسوبہ الی التعقل والاذعان وغیرہ ہو جاتی ہیں اور انہیں صورت عقلیہ اور صورت اذعانیہ وغیرہ کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ صورت حاصلہ بھی علم ہو جاتی ہے یعنی صورت علمیہ بنجاتی ہے بسبب حالت ادراکیہ کے اس سے مخلوط ہونے کے نہ یہ کہ خود بالذات اور حقیقت کے اعتبار سے علم ہے اسی طرح کہتے ہیں کہ جیسے حالت سمعیہ مخلوط ہو جاتی ہے مسموعات کے صور سے تو مجازاً اسی خلط کی وجہ سے انہیں مسموعات کے یہ صور صورت سمعیہ بن جاتے ہیں بلکہ حقیقتہ یہ کہ مرتبہ مذکورہ حالات کی یہ حالت نہیں بلکہ ہذا قیاس کر لیجئے کہ مثلاً حالت شمیہ جو مخلوط ہو جاتی ہے مشمومات کی صورتوں سے تو مجازاً صور شامہ کہلائی جاتی ہیں۔ اسی طرح حالت بصری جو مبصرات کی صورت سے خلط کے بعد صور مبصرات بنجاتی ہے یا حالت لمسی کو لیجئے کہ وہ جب ملموسات کی صورتوں سے خلط ہو جاتی ہے تو مجازاً اسے صورت لمسیہ کہدیا جاتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ صورت علمیہ

کا حالت ادراکیہ کے ساتھ ایسا خلط رابطی اتحادی ہوا جیسا کہ مندرجہ بالا امثلہ میں بیان ہوا کہ صورت ذوقیہ کا حالت ذوقیہ سے اختلاط ہوا جس کی تفصیل مراد یہ ہے کہ جب ہم کسی مذوق چیز کو زبان پر رکھدیتے ہیں تو قوت مدرکہ میں زبان کے مسامات کے ذریعہ سے ایک صورت مرتسم ہو جاتی ہے بعد ازاں ایک دوسری حالت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت کو صورت ذوقیہ اور دوسری کو حالت ذوقیہ کہتے ہیں تو مٹھاس جو اس شئے مذوق کا مزہ ہے اس کو حالت ذوقیہ کہا جائے گا۔ اور مجازاً اختلاط کی وجہ سے صورت ذوقیہ پر بھی اب مٹھاس کا اطلاق ہو گا تو اسی طرح حالت ادراکیہ اور صورت علمیہ میں باہم خلط رابطی اتحادی ہونے کی وجہ سے صورت علمیہ کو علم کہا جا سکتا ہے بلکہ مناطقہ اسی مجاز کا اعتبار کرکے علم کہتے ہیں وعلی ہذا التفصیل للحالۃ الذوقیۃ قس سائر الحالات واتم الحقیقۃ من المجاز لینکشف لک الحال من ہذا المقال بتوفیق المتعال ۱۲

۵۴ قولہ فتلک الحالۃ الخ یعنی تصور اور تصدیق کا مقسم بالذات وہی حالت ادراکیہ ہے جو حقیقۃً علم ہے اور جو معلوم کے مغائر ہے اس لئے کہ جب حقیقۃً علم حالت ادراکیہ ہے تو تقسیم بھی تصور اور تصدیق کی طرف حقیقۃً اسی کی ہوئی ہاں چونکہ صورت علمیہ کو بھی مجازاً علم کہتے ہیں اسلئے اس صورت علمیہ کی تصدیق اور تصور کیطرف تقسیم بھی مجازاً ہو گی لیکن اس مقام پر ایک ضروری نکتہ یاد رکھنا باقی ہے کہ فن منطق میں بحث بیر تصور و تصدیق سے ہے وہ وہی ہیں جو صورت ح

صورت حاصلہ علمیہ کو مجازاً اس وجہ سے علم کہیں گے کہ اسی حالت ادراکیہ کا جو حقیقۃً علم ہے چونکہ اس کے ساتھ اختلاط ہوا کرتا ہے اور وہ حالت اس کے ساتھ مقارنت اختیار کئے ہوئے ہوتی ہے اس وجہ سے گویا یہ بھی علم ہے ۱۲

۵۳ قولہ لان الحالۃ الادراکیۃ الخ صورت علمیہ پر جو مجازاً علم کے اطلاق کا قول کر چکے اس کے لئے ضروری تھا کہ وجہ مجاز بھی بیان ہو کیونکہ حقیقی معنی اور مجازی معنی میں کوئی علاقہ مصححہ لہذا الاطلاق کا پایا جانا ضروری ہوا کرتا ہے لہذا یہاں سے مصنف اُسی علاقہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ صورت کی نسبت جو علم کی طرف کرتے ہوئے مجازاً ہم اسی صورت حاصلہ کو صورت علمیہ کہنے لگے وہ اسی وجہ سے کہ ان کا باہمی اختلاط ہو جاتا ہے اور وہی خلط اور مقارنت یہاں پر مجاز کے لئے علاقہ مصححہ ہے چنانچہ آئندہ اقوال میں اسی اتحاد اور مخالطت حالت ح

حاصلہ یعنی صورت علمیہ کے اقسام ہیں یہی ہیں اُن تصور و تصدیق سے بحث نہیں جو حالت ادراکیہ کی قسمیں ہیں اسلئے کہ بحث منطق میں موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق سے ہوتی ہے اور ایصال کا جو فعل ہے اس چیز سے ہو گا جس میں ترتیب متحقق ہو اور ظاہر ہے کہ حالت ادراکیہ تو بسیط ہے وہ قابل ترتیب نہیں بلکہ قابل ترتیب اگر ہے تو وہ وہ ۶

فتفاوتہما[۵۱] کتفاوت النوم والیقظۃ العارضتین لذات واحدۃ المتباینین[۵۲] بحسب حقیقتہما فتفکر[۵۳] ولیس الکل[۵۴] من کل منہما بدیہیا غیر متوقف علی النظر والا فانت[۵۵] مستغن

۵۱ قولہ فتفاوتہما الخ یہ قول ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے تقریرِ سوال یہ ہے کہ جب تصور اور تصدیق آپس میں متبائن بالذات ہیں تو ان کا تعلق ایک ذات سے کیسے ہو سکتا ہے اور یہ ایک ذات پر کیسے صادق آسکتے ہیں جیسے کہ سواد و بیاض میں تبائن ذاتی ہونیکے سبب وہ ایک دوسرے پر صادق نہیں ہو سکتے اسی طرح یہ بھی ہیں تو قیامِ زید کا مثلاً تصور بھی ہے اور تصدیق بھی یعنی نسبتِ تامہ خبریہ پر تصور بھی صادق آتا ہے جبکہ اُس کا اذعان نہ ہو اور عین اُسی پر تصدیق کا صدق بھی ہو جاتا ہے اگر اُس کا اذعان ہو جائے تو ایک ذات پر دونوں کے صادق آنے کی کیا وجہ ہے تو اس کا جواب دے رہے ہیں کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے نوم اور یقظہ کی کہ یہ دونوں متبائن ہیں کیونکہ ایک غفلت ہے دوسری بیداری لیکن ایک ہی ذات پر دونوں کا صادق ہوا کرتا ہے ہاں ایک وقت میں نہیں بلکہ مختلف اوقات میں تو اسی طرح تصور اور تصدیق بھی عارض ہوا کرتے ہیں ایک چیز کو لیکن مختلف اوقات میں کہ تصور کا صدق عدمِ اذعان کے وقت ہے اور تصدیق کا اذعان کے وقت تو شیئ واحد پر دونوں کے صادق آنے سے نوم و یقظہ کا جس طرح تغائر ذاتی اُٹھ نہیں سکتا ایسے ہی تصور و تصدیق بھی دونوں نسبتِ تامہ پر صادق آرہے ہیں لیکن پھر بھی دونوں میں تبائن اور تغائرِ ذاتی موجود ہے فافہم ۱۲

۵۲ قولہ المتباینین بحسب حقیقتہما الخ یعنی شک مذکور تب وارد ہو سکتا ہے کہ علم کو صورتِ حاصلہ مان لیں اس لئے کہ علم اور معلوم میں اتحاد کا تصور جب ہی ہو سکتا ہے جب علم کو صورتِ حاصلہ کے معنے پر لے لیا جائے حالانکہ محقق امر یہ ہے کہ علم وہ حالتِ ادراکیہ ہے جو حصولِ صورت کے بعد پیدا ہوا کرتی ہے اور چونکہ یہ حالت معلوم سے متحد نہیں رہتے کہ اس سے اتحادِ تصور و تصدیق لازم آجائے لہذا تصور و تصدیق اگرچہ دونوں ذاتِ واحدہ ہی کو عارض ہو رہے ہیں لیکن پھر بھی بحسب الحقیقت دونوں متبائن ہی ہیں جیسا کہ نوم و یقظہ کا ذاتِ واحدہ کو عروض بھی ہو جاتا ہے لیکن دونوں بحسب الذات مختلف اور متبائن بھی ضرور ہیں۔ جس میں کوئی مناقشہ اور منافات نہیں تو پھر تصور و تصدیق کے متبائن بالذات اور عارض لشیئ واحد ہونے میں کیوں اشکال پیدا ہو رہا ہے ۱۲

۵۳ قولہ فتفکر الخ کبھی تو اس قسم کا لفظ بول کر مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ مقام مشکل ہے سوچ اور بچار کے بغیر اس حل کی حقیقت پر آگاہ ہونا مشکل ہوگا لیکن کبھی اس جیسے الفاظ سے کسی اعتراضِ محذوف کی طرف بھی اشارہ کر لیا جاتا ہے تو یہاں اگر مقصد اولی کیلئے ہو تو بھی صحیح ہے کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اس سوال و جواب کا کما حقہ سمجھ میں آجانا بلا فکرِ صحیح اور نظرِ دقیق کے دشوار ہے لیکن ممکن ہے کہ یہاں ایک محذوف اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہو وہ سوال اس مقام پر یہ ہو سکتا ہے کہ آپ یہ کہہ چکے کہ تصور و تصدیق کے درمیان تبائن ہے اور یہ دونوں اقسام ہیں حالتِ ادراکیہ کے تو میں یہ کہتا ہوں کہ حالتِ ادراکیہ تو سرے سے موجود ہی نہیں اس لئے کہ اگر اس کا وجود ہے تو اُس کا قیام صورتِ علمیہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حالت ادراکیہ علم ہے اور جس کے ساتھ علم کا قیام ہوتا ہے وہ عالم ہوا کرتا ہے لہذا صورتِ علمیہ کو پھر عالم کہنا چاہئے حالانکہ تم نے صورتِ علمیہ کو معلوم اور علم کہا ہے نہ کہ عالم تو یہ صورت اُس کے قیام کی غلط ہے اب اگر یہ کہو کہ اُس کا قیام نفس کیساتھ ہو رہا ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ نفس کو حالتِ ادراکیہ کا علم کیسے ہو؟ لہذا اس حالتِ ادراکیہ کے جاننے کے لئے کسی اور حالتِ ادراکیہ کی ضرورت ہو گی جس سے تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے لہذا حالتِ ادراکیہ کے وجود کی جو دو صورتیں تھیں وہ دونوں باطل ہو کر اس کا وجود بھی باطل ٹھیرا تو تمہارا وہ کہنا بھی باطل ہو گیا کہ تصور و تصدیق کے درمیان تبائن ہے اجتماعِ نقیضین نہیں پیدا ہو سکتا کیونکہ اب ثابت ہوا کہ تصور و تصدیق کے لئے مقسم حالتِ ادراکیہ نہیں کیونکہ وہ موجود ہی نہیں تو لامحالۃ یہ دونوں صورتِ علمیہ کے اقسام ہونگے تو مقدمۂ العلم والمعلوم متحدان میں بھی صورتِ علمیہ مقسم ہو کر شکِ مذکور اجتماعِ النقیضین کا وارد ہی رہا وحدتِ موضوع کے متحقق ہونیکے سبب اس سوالِ محذوف کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مان سکتے کہ حالتِ ادراکیہ کا وجود نہیں اس لئے کہ اس کے وجود کی جو شقیں مذکور ہیں اُن میں سے شقِ ثانی کو ہم مان رہے ہیں یعنی کہ حالتِ ادراکیہ کا قیام ذہن یعنی نفس کے ساتھ ہے اب رہا اس صورت میں تمہارا یہ کہنا کہ اس حالتِ ادراکیہ کا علم نفس کو بغیر ایک اور حالتِ ادراکیہ کے ہو نہیں سکتا یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم کو مثلاً سورج کا علم بغیر کسی اور روشنی کو ذریعہ بنائے ہو جاتا ہے تو اسی طرح حالتِ ادراکیہ بھی اسقدر روشن ہے کہ اس کا علم بغیر دوسرے کسی حالت وغیرہ کے نفس کو ہو جاتا ہے لہذا نقص نہ رہا۔ تو فتفکر سے ممکن ہے کہ اسی اعتراض و جواب کی طرف اشارہ ہو فتفکر انت ایضاً ۱۲

۵۴ قولہ ولیس الکل من کل منہما الخ جب تم تصور اور تصدیق کے معنی سمجھ چکے تو اب غور کرو کہ یہ خیالات جو انسان کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں از قسم تصور ہوں یا از قسم تصدیق سب تو بدیہی نہیں ہیں کہ بے غور و فکر انسان سمجھ لیا کرے کیا سینکڑوں ہزاروں باتیں ایسی نہیں ہیں کہ انسان کی عقل ان میں کام نہیں کرتی مثلاً کلیں اور طلسم اور شعبدے کیمیا اور بجلی روشنی اور جنات بلکہ فرشتے آسمان ہوا وغیرہ ہزاروں چیزیں ایسی ہیں کہ ہم اُن کے تصور سے عاجز ہیں یہی آسمان جس کو ہر روز دیکھتے رہتے ہیں نہیں معلوم کیا چیز ہے اور یہی ہوا جس پر ہماری حیات کا انحصار ہے کون جانے کیا شے ہے سوچ بچار بہت کچھ کرا مگر آدمی کو خود اپنی روح کا تصور صاف طور پر نہ ہو سکا یہ تو تصورات کا حال ہے تصدیقات میں عقلِ انسان اس سے زیادہ عاجز ہے دیکھئے زمین گول ہے یا نہیں آفتاب کے گرد گھومتی ہے دنیا بے ثبات ہے۔ قیامت کا آنا برحق ہے اس قسم کی ہزاروں باتیں ہیں کہ بڑے سے بڑا عاقل برسوں اُن میں غور کیا کرے اور پھر بھی شاید بے دلیل اُس کو اطمینانِ کلی حاصل نہ ہو ایک طرف تو اشکال اس درجے کا ہے دوسری طرف بہت باتیں ایسی بدیہی ہیں کہ ہر کوئی جانتا اور سمجھتا ہے جیسے آدمی گھوڑا۔ گائے۔ بکری۔ سردی گرمی کہ ان کا تصور بے تامل ہر ایک کو ہو سکتا ہے یا یہ کہ آفتاب مثلاً منبع نور ہے یا مثلاً جتنے عدد جفت ہوتے ہیں اُن کے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں اس طرح کی تصدیقات کا اذعان محتاجِ غور و تامل نہیں جس تصور اور تصدیق میں غور اور تامل درکار نہ ہو وہ بدیہی ہے اور جو محتاجِ فکر ہے وہ نظری ہے فاحفظ ہذا البیان ینفعک ۱۲

۵۵ قولہ والا فانت مستغن الخ تصورات اور تصدیقات کے بدیہی یا نظری ہونے میں احتمالاتِ عقلیہ کل نو ہیں جمیع تصورات اور جمیع تصدیقات کا بدیہی ہونا جمیع تصدیقات و جمیع تصورات کا نظری ہونا جمیع تصورات بدیہی اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری جمیع تصدیقات بدیہی اور بعض تصورات بدیہی بعض نظری جمیع تصورات نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری تصدیقات کل نظری اور تصورات بعض بدیہی بعض نظری تصورات کل نظری اور تصدیقات تمامہا بدیہی تصدیقات باسرہا النظری اور تصورات تمامہا بدیہی و بعض کل منہما بدیہی اور بعض کل منہما نظری۔ تو اسی صورت آخر کے علاوہ اور جتنی آٹھ پہلی صورتیں ہیں وہ سب باطل ہیں جس کی وجہ بطلان کی طرف والا فانت مستغن الخ اور والا الدار او تسلسل سے اشارہ کر کے ذکر فرمائینگے۔ فاسمع حق السمع ۱۲

۵۱ قولہ عن النظر الخ یعنی کل تصورات اور تصدیقات بدیہی نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے کہ اگر بدیہی ہوں تو چاہیئے تھا کہ ہم کو نظر و فکر کی کوئی
حاجت کبھی بھی نہ پڑتی حالانکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ ہمیں روزانہ اتنی نظریات کا سامنا پڑتا ہے جس کا کوئی ٹھکانا نہیں لہذا یہ کہنا کہ ہم نظر سے
مستغنی ہیں بالکل غلط ہے اور یہ باطل تمام کو بدیہی ماننے سے لازم آرہا ہے لہذا جو شئی مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہونے کے قاعدہ سے یہ کہنا کہ کل بدیہی ہیں باطل
ہوا۔۱۲ ۵۲ قولہ ولا نظریا الخ یعنی تمام تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر سب کے سب نظری ہوں تو دور لازم آجائے گا اور دور باطل
ہے تو جو چیز اس باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوگی لہذا تمام کو نظری ماننا بھی باطل ہو کر رہے گا ۱۲ ۵۳ قولہ متوقفا علے النظر الخ یہ نظری کی تعریف ہے جس کی
طرف اشارہ کرکے بیان کیا۔ اس کے علاوہ

عن النظر ولا نظریا متوقفا علی النظر والا الدار فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ بمرتبتین بل

بمراتب غیر متناہیۃ فان الدور مستلزم

اس مقام پر مناطقہ کا اس بارہ میں اختلافِ
عظیم ہے کہ آیا بداہت اور نظریت بالذات
کسی چیز کے صفات میں سے ہیں تو محققین کا
مسلک جن کا مصنفؒ بھی اتباع کر رہے ہیں
یہ ہے کہ بالذات یہ دونوں علم کے صفات
میں سے ہیں باقی معلوم بھی اس سے متصف
رہا کرتا ہے لیکن بالعرض کیونکہ وہ کہتے ہیں
کہ ذہن میں تو بالذات اگر وجود ہے تو وہ
علم کو ہے معلوم تو بالعرض موجود ہوا کرتا ہے
تو ایک ہی شئے کا علم متصف بالبداہت
والنظارۃ نہیں ہو سکے گا بلکہ علم بدیہی اور
علم نظری مختلف بالاشخاص ہوں گے تو
وہ علم جو موقوف علی النظر ہو وہ اُس علم کے
غیر ہوگا جو موقوف بالنظر نہ ہو۔ ہاں معلوم
کی ذات کبھی بدیہی ہوگی اور کبھی نظری
اور یہ بھی اس معنی پر کہ کبھی جو علم کہ اس کے
متعلق ہو رہا ہو وہ موقوف علی النظر نہیں
ہوگا اور کبھی وہ موقوف علی النظر ہوگا اس
لئے اس اعتبار سے کبھی اُس معلوم کو بالعرض
بدیہی کہیں گے اور کبھی بالعرض نظری لیکن
بعض مناطقہ کا یہ خیال ہے کہ اس کا عکس
ہے یعنی بداہت و نظارت اولاً و بالذات
معلوم کے صفات میں سے ہیں لیکن پھر ان
کا بھی باہم اختلاف ہے بعض یوں کہہ چلے
ہیں کہ معلوم کے صفات میں سے ہیں اور
اشخاص و اوقات کے اختلاف کی سبب
آپس میں مختلف ہوتے رہتے ہیں تو ان کے
نزدگویا کہ معلوم واحد ہوگا جو کبھی ایک
شخص کو کسی وقت میں نظر سے حاصل ہوگا
تو نظری ہوگا اور کبھی اُسی شخص کو کسی دوسرے
وقت میں یا کسی دوسرے شخص کو وہی معلوم
بلا نظر کے حاصل ہوگا تو بدیہی ہوگا اور بعض
نے یہ کہا کہ معلوم کے صفات میں سے تو
ضرور ہیں لیکن اشخاص و اوقات کے
اختلاف سے اس کا اختلاف نہیں ہوا کرتا
اور اس تیسرے مذہب کے قائل سید زاہد
ہیں تو گویا کہ ان کی رائے پر ایسا نہیں
ہو سکتا کہ ایک ہی معلوم کبھی تو بدیہی ہو
اور کبھی نظری چاہے اوقاتِ مختلفہ میں ہو یا باعتبار اشخاصِ مختلفہ کے ہوں بس یا معلوم بدیہی ہوگا یا نظری۔ یہ تو اس مقام کا اختلاف ہے جو اجمالاً لکھدیا گیا
باقی تحقیقِ حق کا یہ مقام نہیں فن کے مطولات سے اُس کا پتہ آگے چل کر خود لگ جائے گا ۱۲ ۵۴ والا الخ یعنی اگر تصور اور تصدیق میں سے
تمام کے تمام نظری ہوں تو یہ قول دور کو مستلزم ہے۔ اور دور باطل ہے تو جو مستلزم باطل ہوتا ہے وہ خود باطل ہونے کے سبب تمام کو نظری کہنا بھی باطل
ہوا اب دور کہتے کس کو ہیں اور دور باطل کیوں ہے اس کو بیان کرتا ہے تو فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ سے اور اسی طرح آگے بل بمراتب غیر متناہیۃ وغیرہ
اقوال سے مصنفؒ اسی بُطلانِ دور کے وجوہات پر متنبہ فرمائیں گے فلیتأمل ۱۲ ۵۵ قولہ الدار الخ اور اسی قول پر آگے چل کر عطف بھی مصنفؒ کرتے ہوئے

فرمائیں گے کہ او تسلسل دور وغیرہ اس واسطے لازم ہوگا
کہ اگر تصورات اور تصدیقات تمام کے تمام نظری ہوں
تو یا سلسلۂ اکتساب واپس لوٹے گا اور یا الی غیر النہایۃ
یوں ہی چلتا رہے گا اور یہی سلسلۂ اکتساب کا واپس
لوٹنا نام ہے دور کا اور سلسلۂ اکتساب کا الی غیر النہایۃ
چلے جانا بعینہ تسلسل ہے اور یہ دونوں کے دونوں باطل
ہیں۔ اب دور کیوں باطل ہے تو اس کا جواب یہ ہے
کہ چونکہ دور نام ہے توقفِ شئی علی ما یتوقف ہو علیہ
کا اور اس کے لوازم میں سے ہے تقدم شئے علی نفسہ اور
تقدم شئے علی نفسہ باطل ہے لہذا دور بھی باطل ہے نیز
یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ دور میں توقف اگر بدرجۂ
واحدۃ ہو تو اُس کا نام دورِ مصرح ہے اور اگر بدرجتین
ہو تو اُس کا نام دورِ مضمر ہے نیز دورِ مصرح میں تقدم
الشئی علی نفسہ بمرتبتین لازم آیا کرتا ہے اور دورِ مضمر
میں بمثلاثۃ مراتب تقدم ہوا کرتا ہے کما ستطلع علے
ذالک ۱۲۔ ۵۶ قولہ بل بمراتب الخ مصنفؒ
نے اولاً تو ما یلزم من الدور کے ادنیٰ کا ذکر کیا پھر اُس
سے اُس کے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتے ہوئے بل بمراتب
غیر متناہیۃ کہا اور درمیان کے جو درجے تھے اُسکو اختصار
کی وجہ سے چھوڑ چلے۔ اور گویا کہ اس قول سے دور کے
مستحیل ہونے پر دوسری دفعہ تنبیہ فرما رہے ہیں کہ ایک
تو اس وجہ سے دور باطل ہے کہ اس سے تقدم الشئے
علی نفسہ بمرتبتین لازم آتا ہے جو ایک امر باطل ہے اور
دوسری خرابی اس میں یہ ہے کہ تقدم الشئی علی نفسہ
بمراتب غیر متناہیۃ اس سے لازم آتا ہے جو اس سے
بڑھ کر غلط اور باطل چیز ہے ۱۲
۵۷ قولہ فان الدور مستلزم الخ یہ اس بات پر
دلیل بیان کر رہے ہیں کہ دور سے تقدم شئی علی نفسہ بمراتب
غیر متناہیۃ کیوں لازم آرہا ہے تو کہا کہ اس لئے کہ دور
تسلسل کو مستلزم ہے اور تسلسل بعینہ نام ہے اُمور غیر
متناہیہ کے استحضار کا جو ایک امرِ باطل ہے جس کے بطلان
پر آگے چل کر مصنف برہانِ تضعیف نامی دلیل بھی بیان
فرمائیں گے تقدم شئی علی نفسہ بمرتبتین کی صورت پہلے

سمجھ لینی چاہیئے پھر بعد کی صورتیں صاف طور پر سمجھ میں
آسکیں گی اسی طرح کہ قاعدہ کلیہ ہے کہ موقوف علیہ
سے جو شئی مقدم ہوا کرتی ہے وہ موقوف علیہ سے بمرتبۂ
واحدہ مقدم ہوتی ہے اور موقوف سے بمرتبتین مقدم
ہوا کرتی ہے جیسے کہ مثلاً الف موقوف ہے ب پر
تو ب موقوف علیہ ہوا اور موقوف علیہ پہلے ہوا کرتا
ہے موقوف سے لہذا ب پہلے ہوا الف سے اب
ہم نے کہا کہ ب موقوف الف پر تو الف موقوف
علیہ ہوا تو یہ مقدم ہوا اور یہ تقدم ب سے بمرتبۂ
واحدہ ہوا اور الف سے مقدم بمرتبتین ہوا اور اصل
میں دونوں الف ایک ہیں لہذا یہ لازم آیا کہ الف
موقوف ہے الف پر جس سے یہ لازم آیا کہ الف اپنے
وجود سے پہلے ہی موجود ہو گیا الف سے اور یہ محال ہے
لہذا دور بھی محال ہے اور جو محال ہوتا ہے وہ باطل ہے
اب اس سے اوپر ترقی کرکے لے جائیے تو تقدم شئے
علی نفسہ بمراتب غیر متناہیۃ ہوگا اور وہ اس طرح پر سمجھ
سکوگے کہ اُس کے لئے پہلے تین مقدمات مان لینے ہونگے
ایک یہ کہ موقوف اور موقوف علیہ میں آپس میں تغائر
ہوا کرتا ہے دوسرا یہ کہ شئے اور نفس شئے دونوں ایک
ہی ہیں یعنی دونوں کا حکم ایک ہوا کرتا ہے یہ دونوں
مقدمے امورِ واقعیہ میں سے ہیں نہ کہ فرضیہ تیسرا مقدمہ
یہ ہے کہ دنیا میں جو شئے عدم سے وجود میں آتی ہے
وہ اُمورِ واقعیہ کیساتھ ضرور لگتی ہے تو اسی طرح جب
دور وجود میں آئے گا۔ تو ان مقدماتِ نفس الامریہ
کے ساتھ ملے گا اس لئے اب ہم کہتے ہیں کہ الف
موقوف بھی بنا اور موقوف علیہ بھی تو مقدمۂ ثانیہ
کے مطابق نفسِ الف موقوف بھی بنے گا اور موقوف
علیہ بھی اور الف مقدم ہوگا الف سے تو الف
موقوف علیہ بھی ہوا اور موقوف بھی ہوا لہذا یوں
ہوا کہ الف موقوف ہے ب پر اور ب موقوف
ہے الف پر لہذا الف موقوف ہے الف پر تو
چونکہ موقوف اور موقوف علیہ میں تغائر ہوتا ہے
لہذا ہم نے نفس کی لفظ کو بڑھایا (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اور یوں کہا کہ الف موقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے نفسِ الف پر اب دوسرا مقدمہ یعنی شئے اور نفسِ شئی کا حکم ایک ہوا کرتا ہے لہذا نفسِ الف موقوف بھی ہے اور موقوف علیہ بھی لہذا الف ب میں ایسا ہوا کہ نفسِ الف موقوف ہوا ب پر اور ب موقوف ہوا نفسِ الف پر لہذا پھر اتحاد ہو گیا موقوف اور موقوف علیہ میں اس لئے کہ نفس الف موقوف ہوا نفسِ الف پر اب ایک نفس اور ماننا پڑے گا تغائر پیدا کرنے کے لئے کہ نفس الف موقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے نفسِ نفسِ الف پر بمطابق دوسرے مقدمہ کے کہ نفسِ الف اور نفسِ نفسِ الف کا حکم ایک ہوا کرتا ہے لہذا نفس نفس الف موقوف بھی اور موقوف علیہ بھی لہذا اب یہ ہوا کہ نفس نفس الف موقوف ہوا ب پر اور ب موقوف ہوا نفس نفس الف پر اب نفسِ الف کا تقدم بمراتب ہو گیا کہ نفسِ الف مقدم ہے ب پر اور ب مقدم ہے نفسِ الف پر اور نفس نفسِ الف مقدم ہے نفس الف پر اور نفس ہی مقدم ہے الف پر لہذا نفسِ الف مقدم ہو گیا بمراتب اپنے نفس پر اب اسکے بعد جب پھر ہم نے کہا کہ نفس نفس الف موقوف ہے ب پر تو اور ب موقوف ہے نفس نفس نفسِ الف پر لہذا نفس نفس الف موقوف ہوا نفس نفس الف پر تو موقوف اور موقوف علیہ میں تغائر ہوا کرتا ہے لہذا ایک لفظ نفس کا اور بڑھایا اور یوں کہا کہ نفس نفس نفس الف موقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے نفس نفس الف پر لیکن بمطابق مقدمہ ثانیہ کے چونکہ نفس نفس کا حکم اور نفس نفس نفس کا حکم ایک ہے لہذا یہ نفس نفس نفس الف موقوف بھی ہے اور موقوف علیہ بھی لہذا یوں ہوا کہ نفس نفس الف موقوف ہو گیا ب پر اور ب موقوف ہے نفس نفس نفس الف پر تو اب نفسِ الف کا تقدیم بہت مراتب سے ہو گیا اسی طرح سے اتحاد ہوتا جائے گا ہر دفعہ اور ہر دفعہ ایک نفس کو تغائر کے واسطے بڑھایا جائے گا اور جتنے نفس بڑھائے اتنے ہی مرتبہ کا تقدم ہوتا جائے گا اور یوں ہی تسلسل کا سلسلہ شروع ہو گا۔ تو اب اگر تمام تصورات و تصدیقات کو نظری مان لیا جاوے تو یا دور لازم ہو گا جو تقدم شئے علی نفسہ بمرتبتین کو لازم ہے اور پھر یہی دور اس کا تسلسل کو لازم ہے جو ہے تقدم الشئی علی نفسہ بمراتب غیر متناہیۃ ہوتا ہے بحکم مرتبان اور یہ دونوں باطل ہیں اور جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوا کرتا ہے لہذا جمیع تصورات اور جمیع تصدیقات کو نظری کہنا بھی باطل ہے وھذا ہو المراد ۱۲ سید [illegible] صابر کا حیل عفی عنہ

سلہ قولہ او التسلسل الخ اس کا عطف مصنف کے قول ما سبق یعنی و الا الدار پر ہے یعنی اگر جمیع کل واحد من التصور والتصدیق

للتسلسل[1] او التسلسل وھو باطل لان عدد التضعیف[2] ازید من عدد الاصل وکل عددین احدھما ازید من الآخر فزیادۃ الزائد لبعد انصرام[3] جمیع آحاد المزید علیہ فان المبدء لا یتصور علیہ الزیادۃ والاوساط منتظمۃ متوالیۃ فتحیّنہ[4]

م ملتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابلِ تضعیف ہے تیسرا یہ کہ ہر وہ عدد کہ جو زیادہ کیا جاتا ہے کسی عدد پر وہ بعد میں ہوا کرتا ہے اُس عدد کے جس پر وہ زائد کیا گیا ہے تو ایک کو مزید اور جس عدد پر زیادتی کی جائے اُس کو مزید علیہ کہتے ہیں تو مختصر یوں ہوا کہ عددِ مضاعف عددِ اصلی سے ازید ہو گا چوتھا یہ کہ مزید علیہ کے جملہ آحاد ختم ہونیکے بعد عددِ زائد کے اُوپر زیادتی کیجاتی ہے اور پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ عدد کی تناہی معدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہوا کرتی ہے۔ تو اب اگر کہیں ایسے اُمورِ غیر متناہیہ کا تحقق ہو جس کو عدد عارض ہو بحکم مقدمہ اولیٰ اور پھر اُسی عددِ غیر متناہی کی بحکم مقدمہ ثانیہ تضعیف کر لیجائے۔ اور بحکم مقدمہ ثالثہ عددِ تضعیف مزید علیہ کے عدد سے زائد ہو تو بحکم مقدمہ رابعہ اسکی زیادتی تب ہو سکے گی جب مزید علیہ کے جملہ آحاد کا انصرام اور انقطاع ہو۔ اور یہ انقطاع تب ممکن ہے جب اُسے متناہی کہدیا جائے کیونکہ زیادتی عددِ اوّل پر اُس کے اگر کر لی جائے تو مبدء مبدء نہیں رہے گا۔ اور وسطِ اعداد میں اگر تضعیف کرنا چاہیں تو اوساط کے منتظم ہونے کے سبب اُس کے اس نظم میں خلل پڑیگا لہذا لامحالہ زیادتی یعنی تضعیف عددِ آخر میں کرنی ہوگی جس کی وجہ سے اُس غیر متناہی کو متناہی کہنا پڑے گا مع فرضہا غیر متناہیۃ وہل ہٰذا الا خلاف المفروض یعنے آپ کو اُس عددِ غیر متناہی کا آخر فرض کرنا پڑا اور چونکہ جس کے لئے آخر ہوتا ہے وہ متناہی ہوا کرتا ہے لہذا وہ فرض کردہ عددِ غیر متناہیہ متناہی ہوا حالانکہ فرض کیا تھا ہم نے اُسے غیر متناہی لہذا اشئے واحد متناہی بھی ہوا اور غیر متناہی بھی اور یہ باطل ہے تو اس برہان سے عدد کا غیر متناہی ہونا باطل ہوا اور قاعدہ یعنی پانچواں مقدمہ چونکہ یہی ہے کہ جب عدد متناہی ہو تو اُس کا معدود بھی متناہی ہو گا لہذا وہ اُمورِ غیر متناہیہ جس کا استحضار ہوا تھا یعنی تسلسل وہ چونکہ

معدود یعنی معروض للعدد بھی ہے تو لامحالہ وہ بھی متناہی ہوں گے حالانکہ تھے غیر متناہی اور شئے واحد کا متناہی اور غیر متناہی ہونا اجتماع النقیضین کے سبب باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود باطل ہوا کرتا ہے لہذا تسلسل باطل ہے اور اس تسلسل باطل کا سبب تمام تصورات و تصدیقات کو نظری کہنا تھا لہذا وہ بھی باطل ہوا اور مصنفؒ کا یہ کہنا کہ لیس الکل من کل منہما نظریاً درست اور صحیح ثابت ہوا وھذا ہو المراد فافہم ولا تغفل عن ما ہو المصنفؒ بصددہ ۱۲

سلہ قولہ لبعد انصرام جمیع الخ یعنی عددِ زائد کی زیادتی مزید علیہ پر تب ہوا کرتی ہے جب اُس مزید علیہ کے تمام وحدات پورے ہو کر ختم ہو جائیں اور کوئی بھی باقی نہ رہے مثلاً جب تک چہار کے عدد کا وجود چہار وحدات کے پورے ہونے پر متحقق نہ ہو اُس پر کوئی دوسرا عدد کس طرح زیادہ کیا جائے گا چنانچہ اس کی ایک صورت یہ ہو سکتی تھی کہ آپ سلسلۂ غیر متناہیہ کے احاد کا اختتام جیسا کہ جانبِ مستقبل میں ہے ایسا جانبِ ماضی میں بھی ہے تو ابتداء میں اُس عدد پر زیادتی کیجائے تو اُس کو مصنفؒ فان المبدء لا یتصور علیہ الزیادۃ سے رد کر رہے ہیں نیز درمیانِ سلسلہ میں زیادتی کا بھی امکان تھا جس کی تردید کیلئے والاوساط منتظمۃ متوالیۃ کہہ گئے کہ یہ دونوں صورتیں نہیں ہو سکتی تو لامحالہ صورتِ ثالث لینا پڑے گا جس کو لینے پر غیر متناہی کو متناہی ماننا پڑتا ہے جو خلاف مفروض ہے جس سے مدعی ثابت ہے ۱۲ سید صابر عفی عنہ

سلہ قولہ فتحیّنہ الخ یعنی جب زائد کی زیادتی کے لئے مزید علیہ کے آحاد کا انقطاع ضروری ہے اور عددِ مفروض کے اوساط پورے لڑی اور نظم سے واقع ہونا کے سبب اُس میں تخلل بھی نہیں کیا جا سکتا ورنہ اعداد ع

نظری ہوں تو تسلسل یعنی اُمورِ غیر متناہیۃ کا استحضار لازم آجائیگا کیونکہ نظری غیر سے حاصل ہوا کرتا ہے اور وہ غیر بھی خود نظری ہو گا تو اپنے غیر آخر پر اس کا حصول موقوف ہو گا اور وہ آخر بھی پھر کل کو نظری ماننے کے سبب اپنے سے غیرے حاصل ہو گا دھو الیٰ غیر یکون کذلک فیلزم ذہاب السلسلۃ الی غیر النہایۃ وہل ہٰذا الا التسلسل المستحیل اور تسلسل محال ہے لہذا جس کی وجہ سے یہ محال مستلزم آرہا ہے وہ بھی محال ہو گا لہذا نظری ماننا جملہ تصورات و تصدیقات کو بھی محال ہوا فافہم فان ہہنا تفصیلات و تحقیقات لا یسعہا ہٰذا المختصر ۱۲ سید انوار الحق صابر عفرلہ۔ **سلہ قولہ لان عدد التضعیف الخ** تسلسل کے باطل ہونے پر دلیل لا رہے ہیں اور اس دلیل کا نام برہان تضعیف ہے جس کا سمجھنا پانچ مقدمات پر موقوف ہے پہلا یہ کہ جو شئے عدم سے وجود میں آتی ہے وہ کسی نہ کسی عدد کے ساتھ عروض ہو

عدد کا باہمی نظم ٹوٹ جائیگا اور اتصال کلی جاتا رہیگا اور اول پر اُس کی زیادتی پر ما ہو المفروض للمبدء کا خاتمہ ہو گا تو اب یہی امر مزید علیہ غیر متناہی ہو جاوے تو جانب عدم تناہی میں زیادتی کرنی لازم آجاتی والانقطاع فی [illegible] کہ مزید علیہ متناہی ہی [illegible] عددِ زائد کی زیادتی ہو [illegible] بعد انصرام الآحاد تو اب اگر آحاد کا اُسکے انصرام و

[illegible]

۵۱ قولہ وتناہی العدد یستلزم الخ اس عبارت کا تعلق مصنفؒ کے برہانِ تضعیف کے آخری حصے کے ساتھ ہے کہ تم نے جب برہان تضعیف کا بیان کیا بطلانِ تسلسل کے غرض اُس سے، تو صرف تناہی اعداد کا مسئلہ سمجھ میں آگیا یعنی صرف یہ ثابت ہوا کہ اعداد متناہی ہیں اور حالانکہ تصورات وتصدیقات کا متناہی ہونا ہمارا مقصد تھا تو دلیل مذکور مدعیٰ پر منطبق نہ ہوئی۔ تو اس اعتراض کا جواب اس عبارت سے دے رہے ہیں کہ یہ اشیاء معدود معروض للعدد ہیں اور عدد ان کیلئے لازم ہے تو اگر معدودات غیر متناہی ہو جائیں تو لازم آئے گا اُس کے عدم تناہی سے عدم تناہیٔ اعداد بھی۔ اور تناہیٔ اعداد کو تو برہانِ تضعیف سے باطل کیا گیا لہٰذا عدم تناہیٔ معدودات بھی باطل ہوگیا ضمناً اگرچہ صراحۃً اس کے بطلان کا بیان برہانِ مذکور میں واقعی کچھ بھی نہیں ہے۔ تو جب اعداد متناہی ہوئے تو یہ مستلزم ہوگیا تناہیٔ معدود کو بھی اسلئے کہ اگر یہ لازم نہ ہو تو پھر افتراق بین اللازم والملزوم لازم آجائے گا اور یہ باطل لہٰذا معدود ضرور بالضرور اپنے لازم کی وجہ سے یعنی اعداد کی وجہ سے متناہی ہونگے تو دلیل اپنے مدعیٰ پر منطبق ہے ۱۲۔

لو کان المزید علیہ غیر متناہٍ لزم الزیادۃ فی جانب عدم التناہی وہو باطل[۱] وتناہی العدد یستلزم تناہی المعدود[۲] فتدبر[۳] ولا یعلم التصور من التصدیق ولا بالعکس[۴] لان المعرّف مقولٌ[۵] والتصور تساوی النسبۃ[۶] فبعض

۵۲ قولہ فتدبر الخ اس میں یا تو مقام کے غامض ہونے کی طرف اشارہ ہے اور یا اس برہان میں جو کچھ اشکالات واعتراضات پڑ سکتے ہیں اُس کی طرف تلمیح ہے مثلاً بعض نے یہ کہا ہے کہ دلیل مذکور ضعیف ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ تمہارا یہ مقدمہ غلط ہو کہ ہر عدد قابلِ تضعیف ہے اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہر وہ عدد جو متناہی ہو وہ قابلِ تضعیف ہے نہ یہ کہ ہر عدد چاہے متناہی ہو یا غیر متناہی تضعیف اور دوچند کرنے کے قابل ہے۔ لجواز ان یکون التضعیف من خواص العدد المتناہی اسی طرح بعض معترضین مقدمۂ اولیٰ کو بھی نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اگر کوئی کثرت ایسی ہو جو جانبین سے غیر متناہی ہو تو وہ معروض للعدد ہی نہیں چہ جائیکہ مقدمۂ ثانیہ کی رو سے اُس کی تضعیف وغیرہ کا قول کر کے باقی مقدمات ملانے سے اُس کی تناہی اور پھر اُس تناہی سے تسلسل کے بطلان کو ثابت کیا جائے۔ ولکن الحق ان منع ہذہ المقدمۃ منع الامر ضروری لان الکثرۃ عبارۃ عن الآحاد وتحقق الآحاد بدون الاعداد لا یعقل اصلا فکلما تحقق الکثرۃ تحقق العدد بالبداہۃ العقلیۃ سواء کانت الکثرۃ متناہیۃ من جانب او من جانبین کما بیّن ہذا الجواب فی بعض الحواشی۔ نیز یہاں یہ بھی اعتراض ہے کہ امور غیر متناہیہ قابل للزیادۃ والنقصان نہیں کیونکہ زیادت ونقصان کم متناہی کے خواص میں سے ہیں لہٰذا الایراد الاول الذی قد بیناہ اولاً لجواز ان یکون تضعیف غیر المتناہی محالاً فلا جواب لہ فہو اقرب الی الصحۃ الیہ فتدبر ۱۲

۵۳ قولہ ولا یعلم التصور من التصدیق الخ یہ قول ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ پڑتا تھا کہ کوئی یہ کہہ سکتا تھا کہ کل تصورات وتصدیقات کو نظری ماننے کی صورت پر مستدل نے جو دور یا تسلسل کے مستحیل ہونے کو بیان کیا یہ تو جب ضروری تھا اگر دور یا تسلسل لازم آرہا ہو حالانکہ اس صورت میں وہ لازم نہیں کیونکہ مثلاً یہ تو یہاں جائز ہے کہ جمیع تصورات کو بدیہی مان کر تصدیقات کو جمیعہا نظری مان لیا جائے اور اُسی تصورات بدیہیہ سے تصدیقاتِ نظریہ کو حاصل کیا جائے اور یا اسی کا عکس ہو یعنی تصدیقات بدیہی ہوں اور تصورات نظری اور تصدیقاتِ بدیہیہ سے تصوراتِ نظریہ کا اکتساب ہو تو اس محذوف اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ یہ تو جب ممکن تھا اگر حصول تصور من التصدیق یا بالعکس ہو سکتا حالانکہ ایسا نہیں ہو سکتا یعنی تصور تصدیق سے حاصل نہیں ہوتا یعنی تصدیق تصور کے لئے حجت نہیں بن سکتی اور نہ تصدیق تصور سے حاصل ہو سکتا ہے یعنی نہ تصدیق کے لئے تصور معرِّف بن سکتا ہے جس کے دلائل بھی بیان کرکے کہتے ہیں کہ لان المعرّف الخ فاسمع لمقالہ وحسن استدلالہ ۱۲

۵۴ قولہ لان المعرف الخ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ تصدیق سے تصور کا علم نہیں حاصل ہو سکتا اسلئے کہ ما یحصل بہ التصور معرِّف ہوا کرتا ہے اور معرِّف مقول ومحمول ہوا کرتا ہے اپنے معرَّف بالفتح پر اور تصدیق مقول ومحمول نہیں ہے تصور پر اس لئے کہ کوئی بھی یوں نہیں کہتا کہ التصور التصدیق لہٰذا التصدیق معرِّف نہیں ہوگی تصور کے لئے تو اس کے ساتھ تصور کا حصول بھی نہیں ہو سکے گا۔ اس دلیل کو اشکال اربعہ میں سے ایک شکل کے طرز پر گویا یوں بیان کریں گے کہ کل معرِّف مقول ولا شئ من المقول تصدیق تو اس کا نتیجہ لا شئ من المعرّف بتصدیق ہوا جس کا عکس مستوی لا شئ من التصدیق بمعرّف ہے اور یہ بعینہٖ ہمارا مطلوب ہے وفیہ ما فیہ فتدبر ۱۲

۵۵ قولہ والتصور تساوی النسبۃ الخ بالعکس میں جو مدعیٰ لپٹا ہوا تھا اُس پر یہاں سے دلیل بیان کر رہے ہیں۔ کہ تصور کی نسبت عام ہے اور مساوی بایں معنے کہ اگر تصدیق ہو تب بھی تصور ہوگا اور تصدیق معدوم ہو تب بھی تو جب تصور کی حالت مساوات کی ہے تو یہ علت مرجحہ نہیں بن سکتی ہے تصدیق کیلئے یعنی تصدیق تصور کے لئے حاصل نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ کاسب کے لئے ضروری ہے کہ وہ مرجح ہو مکتسب بالفتح کے واسطے یعنی اُس کو عدم سے وجود میں لانے کیلئے مرجح ہو اور تصور مرجح نہیں ہے تصدیق کے وجود کے کیلئے اس لئے کہ تصور کی نسبت وجودِ تصدیق اور عدمِ تصدیق کے لئے علی السواء ہے فان التصور یوجد سواء وجد التصدیق معہ کما فی حالۃ الاذعان اولم یوجد کما فی الشک فلا یکون مرجحاً فکیف یکون علۃً کاسبۃً للتصدیق فعلم ان التصدیق لا یعلم من التصور وہو المدعیٰ وفیہ ما فیہ من الرد والقدح لایسعہ المقام ۱۲

۵۶ قولہ فبعض الخ اس کی شرط محذوف ہے یعنی جب ایسا ہے کہ تصور کو تصدیق سے حاصل نہیں کر سکتے ہیں اور تصدیق کو بھی تصور سے حاصل نہیں کر سکتے لہٰذا مجبوراً بالبداہۃ یہ کہنا پڑتا ہے کہ بعض تصدیقات وتصورات بدیہی ہیں اور بعض تصدیقات وتصورات نظری ہیں مثلاً حرارت وبرودت جیسے تصورات اور الکل اعظم من الجزء جیسے تصدیقات بدیہی ہیں اور فرشتہ جن وغیرہ جیسے تصورات اور العالم حادث جیسے تصدیقات نظری ہیں لہٰذا اصل بات ثابت ہوئی کہ تمام کے تمام بدیہی نہیں اور نہ تمام کے تمام نظری بلکہ بعض ہر واحد میں سے بدیہی ہیں اور بعض ہر واحد میں سے نظری ہیں۔ اور ہر ایک کے نظری کو اُسی نوع کے بدیہیات سے حاصل کرنا ہوتا ہے بعض شراح ومحشین اس مقام پر فرما چکے ہیں کہ انقسام کل من التصور والتصدیق الی الضروری والنظری بدیہی لا یحتاج الی الاستدلال۔ اور یہ بات ان کی صحیح بھی ہے ۱۲

م لیکن چونکہ اس بداہت کا ظہور ومناحت کیساتھ نہیں ہے بلکہ کچھ خفاء اس میں رہ گیا ہے چنانچہ اسی وجہ سے عقلاء کا آپس میں اس بارہ میں کچھ اختلاف بھی ہوا اسلئے جو کچھ دلائل باوجود اس دعویٰ کے بدیہی ہونیکے لائے جاتے ہیں یا لائے گئے وہ صرف اُسی خفاء کے ازالہ کے لئے ہیں اسلئے نقوض وارد ہ علی الدلائل بطور مبانی کے حصول کو مضر نہیں فافہم واستقم ۱۲

كل واحد منهما بديهي وبعض نظري والبسيط[51] لايكون كاسبًا فلابد من ترتيب امور الاكتساب وهو النظر والفكر[52] وههنا شك[53] خوطب به سقراط[54]

ہ ناطق کو بعد میں رکھا پس ہمکو انسان کا علم ہو گیا یہ ترتیب امور کا مطلب ہے اور اسی کو نظر و فکر کہتے ہیں کہ بعض معلومہ امور کو ترتیب دیدینا تاکہ ہم کو ایک مجہول معلوم ہو جائے بخلاف بسیط کے کہ اگر اُسے کاسب کہیں تو غلط ہے اس لئے کہ بسیط میں اجزاء ہی نہیں ہیں تو اُس میں ترکیب کہاں سے آئے گی۔ ہاں اُس سے صرف حصول ہو جاتا ہے تو جب البسیط لایکون کاسبًا صحیح ہوا تو لامحالۃ لایکون الکاسب الا المرکب ماننا پڑا۔ اور مرکب میں چونکہ امور یعنی کئی چیزیں ہوتی ہیں فلابد من ترتیبها۔ اور یہی ترتیب بین امور معلومۃ لتحصیل المجہول نظر اور فکر ہے۔ اور ترتیب کے معنی لغوی ہر شئے کو اپنے اپنے مرتبہ میں رکھنے کے ہیں اور اصطلاح میں ترتیب نام ہے جعل الشئی الواحد فصاعدًا بحیث یطلق علیہ اسم الواحد ویکون لبعضها النسبۃ الی البعض بالتقدم والتاخر نیز امور سے مراد یہاں مافوق الواحد ہیں اور مصنف رحمہ نے فکر کا عطف نظر پر کر کے اشارہ کیا کہ یہ دونوں آپس میں مرادف ہیں لیکن بعض مناطقہ دونوں کا باہم تغائر بحسب المفہوم کچھ بیان کرتے ہیں تو پھر متصادقین ہوں گے مترادفین نہیں ہونگے لیکن فیہ مافیہ ۱۲

۵۳ قولہ ههنا شك الخ یعنی نظری کو بدیہی سے حاصل کرنے کا جو فیصلہ ہوا اس میں شک ہے اور یہ شک سقراط پر حکیم مائن وارد کر چکا ہے۔ اور اسی شک کی بناء پر ہی امام رازی رح نے تصورات کو تمامها بدیہی ماننے پر استدلال کیا۔ اور اُن کی اس مدعٰی پر دلیل ثانی بحث معرف میں بھی آئے گی۔ اِس شک کا بیان یہ ہے کہ جس مطلوب نظری کو بدیہی سے حاصل کریں گے وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا۔ اگر معلوم ہو تو شئے معلوم چونکہ ایک شئے حاصل کو کہتے ہیں اس لئے یہ ماہو حاصل کی تحصیل ہوگی وہو باطل اور اگر وہ مطلوب مجہول ہے تو پھر اُس کے حصول کے معنے بجز اُس کے اور کچھ بھی نہیں کہ طلب مجہول مطلق ہے اور یہ بھی باطل ہے پس نظری کو بدیہی سے حاصل کرنا بھی باطل ہوگا۔ یہ تو شک کا بیان ہے

جس کا واجب ہے مصنف رح جواب اولی بیان کر کے پھر اُس جواب پر جو اعتراض ثانیًا پڑتا ہے اُسے بصاد قائلًا سے بیان کریں گے اور پھر اُسی اعتراض ثانی کا بھی وحلہ کہہ کر کھلا اور صاف جواب بیان کریں گے جس سے استیصال شک مذکور ہو جائے گا اور اُس کے بعد اصل مقصود یعنی بیان حاجت الی المنطق جس کے ثابت کرنے کے درپے ہیں، اُس کی طرف لوٹ کر ولیس کل ترتیب مفیدًا وغیرہ بطور مقدمات وتمہیدات کے بیان کرتے ہوئے فلابد من قانون عاصم وہو المنطق کہدیں گے اور مقدمۃ العلم میں جن تین چیزوں کا ذکر ہوا کرتا ہے اُن میں سے دو چیزیں یعنی غایت وغرض اور تعریف علم کا بیان ختم کر کے تیسری چیز یعنی موضوع علم کو شروع کر دیں گے فاسمع سماع قبول ینجلی لک الحال من ہذا المقال ۱۲

۵۴ قولہ سقراط الخ یہ لفظ بفتح السین اور بسکون القاف اور یہ مشہور حکیم گذرے ہیں جو افلاطون کے اساتذہ میں سے ہیں اور خود یہ حکیم سقراط اُس فیساغورس کے شاگردوں میں سے ہیں جو سلیمان علیہ السلام کے شاگردوں میں سے تھے۔ اور سقراط انتہائی متدین اور زاہد شخص تھے خصوصًا اہل یونان کی بت پرستی کی سختی سے مخالفت کرتے تھے چنانچہ اسی وجہ سے انھوں نے ان کو پکڑ کر قید کیا اور اُسی قید میں زہر پلا کر ان کو قتل کیا اور صرف اس کو نہیں بلکہ کہتے ہیں کہ ان کے ساتھ ان کے جتنے بالواسطہ یا بلا واسطہ تلامیذ تھے جن کی تعداد تقریبًا بارہ ہزار بیان کیجاتی ہے اُن تمام کو بھی ظالم یونانیوں نے موت کے گھاٹ اُتار دیا عمر سقراط کی اسّی سال تھی کہتے ہیں کہ اسکی ایک انگوٹھی تھی جس پر ان الفاظ سے نقش کندہ کرایا تھا کہ من غلب عقلہ ہواہ افتضح۔ لغت یونان میں سقراط بول کا ترجمہ المعتصم بالعدل سے کرتے ہیں کما فی عیون الاطباء ۱۲

+ + +

۵۱ قولہ والبسیط لایکون الخ بسیط کئی معنی پر مستعمل ہے اجزاء کا نہ ہونا اس کے مقابل سے اجزاء کا کم ہونا اجزاء مختلفۃ الحقیقۃ سے مرکب نہ ہونا اور یہاں اس سے مراد مفرد ہے مقصد یہاں سے اُس اختلاف عظیم میں ماہو المختار عند المصنف رح کو بیان کرنا ہے کہ آیا مفرد کاسب للشئے ہو سکتا ہے یا نہیں تو بعض کی رائے یہ ہے کہ بسیط کاسب ہوتا ہے یعنی مفرد سے جو چیز چاہو حاصل کر سکتے ہو جیسے خالص فصل اور خاصہ سے ہم تمام اشیاء کا علم حاصل کرتے ہیں حالاں کہ یہ بسیط ہیں اور بعض مناطقہ کے نزدیک بسیط سے کوئی شئے حاصل نہیں ہو سکتی یعنی بسیط میں کاسب بننے کی صلاحیت ہی نہیں۔ اس لئے کہ اگر کاسب ہوگا تو وہ چیز جس کو اس بسیط سے حاصل کیا جا رہا ہے یا تو بسیط ہوگی یا مرکب اگر وہ بسیط ہو تو یہ بسیط کاسب اور بسیط مکتسب دونوں ایک ہیں یا غیر اگر ایک ہیں تو ایک ان میں کا معرف بالکسر ہوگا اور دوسرا معرف بالفتح اور قاعدہ ہے کہ معرف کا علم معرف بالفتح سے پہلے ہونا چاہئے تو بسیط کاسب کو پہلے جاننا چاہئے اور بسیط مکتسب کو بعد میں تو تقدم شئے علی نفسہ لازم آئیگا اور اگر کہتے ہو کہ وہ بسیط جو مکتسب ہے وہ الگ شئی ہے اور وہ بسیط جو کاسب ہے وہ الگ ہے تو ان دونوں کے درمیان میں علاقہ تباین کا ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ ایک متبائن کو دوسرے متبائن سے حاصل نہیں کیا جا سکتا تو تقدم شئے علی نفسہ جو پہلی شق ماننے پر لازم ہے وہ بھی باطل اور ایک شئی اُس کے متبائن سے حاصل کرنا بھی باطل لہذا بسیط کا کاسب ہونا بھی باطل اب اگر شق ثالث کوئی لینا چاہے اور کہے کہ بسیط کاسب کا مکتسب بسیط تو نہیں لیکن مرکب اس کا مکتسب ضرور بن سکتا ہے تو یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مکتسب جو ہے اس صورت میں چونکہ مرکب ہے اس لئے اُس میں جنس اور فصل بھی ہے اور کاسب میں بسیط ہونے کے سبب جنس و فصل کا پتہ نہیں ہے حالانکہ کاسب میں جنس و فصل ضرور ہونے چاہئیں۔ لہذا یہ بھی نہیں ہو سکتا تو اُس دونوں مذاہب میں مصنف رح کا مذہب معلوم ہوا کہ مذہب ثانی ان کے نزدیک بھی راجح ہے یعنی کہ بسیط سے کسی اور شئے کا وہ کسب نہیں ہو سکتا جو کتب منطق میں ملحوظ ہے اور منطق میں جس کسب کا اعتبار اور لحاظ ہے وہ وہ ہے کہ جس سے ہم کو مکتسب کے جنس و فصل کا پتہ چلے اور ظاہر ہے کہ بسیط سے اگرچہ ہم کو اشیاء کا بالوجہ یا بوجہ کچھ علم حاصل ہو جاتا ہے مگر اُس کے اجناس و فصول اُس سے ہمکو معلوم نہیں ہو سکتے اس لئے خلاصہ یہ نکلا کہ مذہب مصنف رح کی بناء پر بسیط کاسب نہیں کما دل علیہ عبارتہ ۱۲ سید صابر عفی عنہ

(فائدہ) بسیط کے کاسب ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف کی وجہ سے نظر کی تعریف میں بھی اختلاف ہو گیا تو جو کہتے ہیں کہ بسیط کاسب ہوا کرتا ہے وہ نظر کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ نظر نام ہے تحصیل اور ترتیب امور کا اور جو کہتے ہیں کہ بسیط کاسب نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ نظر نام ہے صرف ترتیب امور کا چنانچہ مصنف رح بھی چونکہ عدم کاسبیت بسیط کے قائل ہیں اس لئے نظری کی تعریف جو اگلی عبارت میں بیان کر رہے ہیں اُس میں فلابد من ترتیب امور للاکتساب وہو النظر والفکر کہہ رہے ہیں فافہم الحق لانہ یعلو ولا یعلی ۱۲

۵۲ قولہ وہو النظر والفکر الخ یعنی جب بسیط کاسب نہیں ہوا تو مرکب چاہے تام ہو یا ناقص کاسب ہوگا تو ان میں ترتیب کی ضرورت ہوئی جیسے ہم نے جنس اور فصل سے کسی کو یعنی انسان کو مثلاً حاصل کیا تو یوں کہا کہ حیوان کو پہلے اور م

وہو ان المطلوب اما معلوم[51] فالطلب تحصیل للحاصل واما مجہول فکیف الطلب واجیب[52] بانہ معلوم من وجہ ومجہول من وجہ فعاد[53] قائلا الوجہ المعلوم معلوم والوجہ المجہول مجہول وحلہ[54] ان الوجہ المجہول لیس مجہولا مطلقا حتی یمتنع[55] الطلب فانہ الوجہ المعلوم وجہ الاتری[56] الخ

٥١ قولہ اما معلوم الخ اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا شک مذکور کا مورد عام ہے یا خاص یعنی آیا مطلوب تصوری کیساتھ یہ شک مختص ہے یا نہیں۔ تو بعض نے کہدیا ہے کہ ہاں مختص ہے چنانچہ فاضل شارح یہاں تک بھی کہہ گئے ہیں کہ انما قیدنا المطلوب بالتصوری لان ہذا الایراد لا یجری فی المطلوب التصدیقی فان المطلوب التصدیقی فیہ الاذعان بالنسبۃ لا تصور ہذہ النسبۃ وتصور اطرافہا الحصولہما عند الشک الخ لیکن شیخ نے شفا میں تصریح کی ہے کہ اس شک کے مطلوب تصوری کیساتھ مختص کر لینے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور یہی حق بھی ہے اس لئے کہ شک کا سارا ماحصل صرف اتنا ہے کہ المطلوب اما معلوم فالطلب تحصیل الحاصل او مجہول فالطلب طلب المجہول المطلق اسی طرح جواب شک کا ماحصل یہ ہے کہ المطلوب معلوم من وجہ و مجہول من وجہ اور ظاہر ہے کہ یہ سوال و جواب تصورات و تصدیقات دونوں میں علی السویہ جاری ہو سکتے ہیں ہاں صرف اتنی بات ضرور ہے کہ اندفاع شک فی التصدیقات اظہر اور واضح ہے بہ نسبت اندفاع شک فی التصورات کے لیکن اتنا فرق شک کے مختص بالتصورات ہونے کیلئے کافی نہیں تو جو اصحاب تصورات کیساتھ اس شک کو خاص کر دیتے ہیں انہوں نے یا تو غلطی کی ہے اور یا شاید ان کے نزد تصدیق یعنی اذعان جو تصدیقات میں مطلوب ہوتا ہے وہ علم نہیں یعنی ادراک کے قبیل سے نہیں بلکہ لواحق ادراک میں سے اسکو انہوں نے لیا ہے فافہم ١٢۔

٥٢ قولہ واجیب الخ اس جواب دینے والے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ سقراط کے شاگرد نے یہ جواب دیا ہے۔ اور خلاصۂ جواب گویا یہ ہے کہ حصر مذکور تمہارا کہ مطلوب یا مجہول مطلق ہوگا یا معلوم مطلق ہو یہ غلط ہے کیونکہ اس شقین کے علاوہ ایک تیسری شق کی بھی اس میں گنجائش ہے اور وہ یہ ہے کہ مطلوب نہ مطلقاً مجہول ہے نہ مطلقاً معلوم بلکہ من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے تو چونکہ من وجہ معلوم اور مشعور بہ ہے اس لئے اس کی طرف متوجہ ہونا اور اسی کے حصول حقیقت کے درپے ہونا طلب مجہول مطلق نہ رہا۔ اور چونکہ من جمیع الوجوہ وہ حاصل اور مشعور بہ بھی نہیں اس لئے تحصیل حاصل کے ضمن میں بھی اسے نہیں لایا جا سکتا جس طرح مثلاً ہم کو اولاً انسان اس کی عرضیات میں سے کسی ایک مثلاً کتابت کے ذریعہ معلوم من وجہ ہو جائے اور پھر اتنی مقدار معلومیت کے بعد اسی عرض کو ذریعہ بنا کر اسی کی حقیقت معلوم کرنے کے درپے ہو جائیں تو اس میں یہی ہوگا کہ انسان من وجہ ہمیں معلوم تھا اور من وجہ مجہول اور اسی وجۂ معلوم سے ہم نے اس کی وجۂ مجہول کو حاصل کرکے اس کی حقیقت کا پتہ چلایا جس میں کسی قسم کی تحصیل حاصل یا طلب مجہول مطلق کا لزوم نہیں ١٢

٥٣ قولہ فعاد الخ یعنی جواب مذکور معترض کی نظر میں ناتمام تھا اس لئے پھر ایراد وارد کرکے لوٹا۔ اور کہنے لگا کہ وہ وجۂ مجہول پھر مجہول ہے اور وجۂ معلوم معلوم ہے پس اس کے طلب کرنے میں بھی وہی استحالہ پھر لازم آئے گا اور جو مذکور ہوا اس لئے کہ اگر مطلوب وہی وجۂ معلوم ہو تو وہ چونکہ معلوم ہے اس لئے وہی بات تحصیل حاصل کی پھر آئے گی اور اگر مطلوب وہ وجۂ مجہول ہو تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گا ١٢

٥٤ قولہ وحلہ الخ یہ درحقیقت اسی جواب اولیٰ کی تشریح ہے کوئی علیحدہ جواب نہیں ہے اس تشریح کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وجۂ مجہول مطلقاً مجہول ہے اس لئے کہ مجہول مطلق تو اسے کہتے ہیں کہ جس کی کنہ ذات کا تصور نہ ہوا ہو اور اس کی ذاتیات و عرضیات میں سے کسی شئی کا علم ہو چکا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ وجۂ مجہول اس طرح کی مجہول نہیں بل قد تصور بشئی یصدق علیہ وہو الوجہ المعلوم اس لئے کہ وجۂ مجہول تو اسکی وہ ذات اور وہ حقیقت ہے جس کے تصور رکھنا کے ہم طلبگار بن رہے ہیں تو وجۂ مجہول ہیں یہاں اسکی حقیقت مجہول ہے اور یہ وجہ خود بالوجہ المعلوم معلوم ہے اسلئے کہ اسی وجۂ مجہول کے لئے وجۂ معلوم وجہ علم من وجہ بنا ہوا ہے تو خلاصہ حل کا یہ ہوا کہ وجۂ مجہول ہی ہمارا مطلوب ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ وہ وجۂ مجہول مطلقاً مجہول ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ وجہ مجہول باوجود من جہۃ واحدۃ مجہول ہونے کے بواسطۂ وجۂ معلوم کے من الجہۃ الاخریٰ معلوم بھی ہے تو ہم جو اسے مطلوب بنا رہے ہیں تو اس معلوم جہت سے اس کے کام لیکر بنا رہے ہیں تو طلب مجہول مطلق نہیں ہاں چونکہ وہ من حیث الذات وغیرہ مجہول ہے اس لئے اس کو طلب کرکے اس کی تعریف یا حجت و دلیل وغیرہ کے درپے ہوتے ہیں۔ فافہم ١٢

٥٦ قولہ الاتریٰ الخ اپنے اس مطلوب یعنی حل مذکور کی تائید میں بعض امثلہ لے آتے ہیں کہ مثلاً کبھی ہم اپنے کسب کیلئے مطلوب کسی ایسی حقیقت کو ٹھہراتے ہیں جو بعض اعتبارات سے ہمیں معلوم ہوتی ہے۔ اور پھر بھی اس کا طلب باعتبارات اخریٰ کرتے ہیں مثلاً ایک چیز باوجہ تو معلوم ہوتی ہے لیکن پھر بھی اس کو طلب ہم کرتے ہیں تاکہ بالکنہ اس کی حقیقت معلوم ہو جائے تو اس کی ذاتیات سے اس کی ذات اور حقیقت کا تصور طلب کر لیتے ہیں باوجود اس کے کہ وہ ببعض العرضیات متصور ہوتی ہے اور اسی طرح کبھی کوئی شئے ببعض العوارض معلوم ہوتی ہے لیکن باوجود اس قدر معلوم ہونے کے بعض اور عوارض سے بھی اس کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی حقیقت مجہول بھی ہوتی ہے اور مطلوب بھی بلکہ معلوم بھی ہوتی ہے اور مطلوب بھی جس کے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوتا ہے ولولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ مشہور قول ہے اس کو یہاں چلائیے۔ کما مر تو پھر کوئی مناقشہ نہیں رہے گا۔ ١٢

٥٥ قولہ حتی یمتنع الطلب الخ مثلاً روح کی حقیقت کا ہمیں علم نہیں تو یہ باعتبار ذات اور حقیقت کے یقیناً مجہول ہے لیکن ایسی مجہول نہیں کہ اس کو پہنچنے تک کوئی راستہ ہی نہیں اور مطلقاً کوئی گنجائش اس کی حقیقت کی رسائی تک نہ ہو اس لئے کہ ظاہر ہے کہ بعض اور اعتبارات سے ہمیں روح کے متعلق کچھ نہ کچھ علم ہے مثلاً اتنا ہر شخص جانتا ہے کہ روح شئے بہ الحیوۃ والحس والحرکۃ کا نام ہے ہاں اب یہ معلوم کرنا ہوگا کہ اس چیز کی جس سے حس وحرکت وحیوۃ وابستہ ہے حقیقت کیا ہے تو اس کی اس حقیقت کا پتہ لگانے کیلئے اس کے اسی امور مذکورۂ معلومہ سے کام لیا جاوے گا اور انہیں صفات مخصوصہ للروح کو حقیقت روح کے پہچاننے کے لئے استعمال کیا جائیگا۔ تو روح مجہول بھی ہے اور معلوم بھی ہے لکن باعتبارات مختلفۃ اس کے علاوہ محقق طوسی نے اس شک کا ایک دوسرا جواب دیا ہے کہ وجہین مذکورین فی الحل کے علاوہ امر ثالث کا بھی اس میں تحقق ہو سکتا ہے یعنی وہ کہتے ہیں کہ ایک تو یہاں وجۂ مجہول ہے اور دوسرا وجۂ معلوم ہے اور تیسرا یہاں پر وجۂ ذوالوجہین بھی ہے جو ہمارا مطلوب ہے نیز اکتساب المجہولات التصوریہ من المعلومات التصوریہ میں مناطقہ کے دو مسلک ہیں کہ بعض نے تعریف شئے میں کہا ہے کہ صورتیں ہوا کرتے ہیں ایک صورت کاسبہ للمعروف بالکسر اور دوسری صورت مکتسبہ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

ان المطلوب الحقیقۃ المعلومۃ ببعض اعتبار اتہا ہذا ولیس[٥١] کل ترتیب مفید أولا طبعیا ومن ثم ترى[٥٢] الاراء متناقضۃ فلا بد من قانون عاصم عن الخطا فیہ وہو[٥٣] المنطق

(بقیہ صفحہ گذشتہ) للمعرف بالفتح اور تعریف الشئ سے علم بصورۃ المعروف بالفتح کا فائدہ ان کے نزدیک حاصل ہوجاتا ہے اور دوسرے بعض کہتے ہیں کہ تعریف الشئ میں صرف صورت واحدہ المعرف بالکسر ہوا کرتی ہے اور وہی صورت معرف بالکسر معرف بالفتح کے ملاحظہ کے لئے مرأۃ ہوا کرتی ہے یعنی ان کے مسلک پر گویا کہ معرف بالفتح بالذات ملتفت الیہ ہو کر بالعرض حاصل ہوا کرتا ہے علی عکس المعرف بالکسر فانہ حاصل بالذات ملتفت الیہ بالعرض تو مصنف کا جواب اسی مسلکین مذکورین فی اکتساب المجہولات من المعلومات میں سے مسلک ثانی پر مبنی ہے لیکن چونکہ محقق طوسی ان مسلکین میں سے مسلک اولی کو مختار جانتے ہیں اس لئے مصنف کے بیان کردہ جواب پر اکتفا نہ کرتے ہوئے ایک علیحدہ جواب امر ثالث کو نکالنے کی صورت میں دے چکے تاکہ اکتساب المجہولات من المعلومات بین مسلکین مذکورین میں سے جو مسلک اُن کو پسندیدہ دکھائی دے رہا ہے اُس کے مطابق اِس شک سے قانع جواب دیا جائے تو کہتے ہیں کہ مثلاً جب ہمیں انسان کے متعلق من حیث انہ الانسان علم ہو لیکن ہمیں انسان کا علم من حیث انہ حیوان ناطق نہ ہو۔ تو ہمیں جس حیثیت سے انسان کا علم نہیں اُس حیثیت سے اس کا علم حاصل کرنا ہوگا تو الانسان المشعور بہ بالکتابۃ سے ہم اُس کے مبادی کیطرف اپنے فکر کو منتقل کرلیں گے تو جب ہمیں اُن مبادی کا استحضار ہوجائے اور پھر اُنہیں مرتب کرکے ملاحظہ انسان کے لئے اُسے مرأۃ بنالیں تو اس طرح کرنے سے ہمیں انسان کا من حیث انہ حیوان ناطق علم بھی حاصل ہوجائیگا جو اس سے قبل اس حیثیت سے ہمیں معلوم نہیں تھا تو اِس تقدیر پر ہمارا مطلوب شقین مذکورین فی الشک میں سے ایک بھی نہیں بلکہ ایک شق ثالث یعنی وہ ذوالوجہین جو حرکت فکریہ سے پہلے المشعور بہ بالوجہ المعلوم تھا وہ ہم کہیں گے کہ ہمارا مطلوب ہے تو گویا مثال مذکور بالا میں تین چیزیں ہوئیں ایک وجہ معلوم للانسان وہو الکتابۃ کما مر دوسری الوجہ المجہول وہو الانسان من حیث انہ الحیوان الناطق اور تیسری ذوالوجہین وہو الانسان کیونکہ یہ دو وجہوں پر مشتمل ہے ایک وجہ معلومیت پر اور دوسری وجہ مجہولیت پر فطلبنا ہذا الانسان الذی ہو ذوالوجہین من الوجہ الذی کنا لا نعلمہ ولا نطلب الوجہ المعلوم ولا الوجہ المجہول فتدبر الجوابین مع اساسہما لئلا تتشتت بالک من ہذا القیل والقال واما التفصیلات فلیطلبہا من المطولات ١٢

٥١ قولہ ولیس کل ترتیب مفید الخ اس قول سے مصنف ایک وہم کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ طبائع انسانیہ اور فطرت سلیمہ خود بھی انتقال الی المطلوب کے لئے کافی ہوسکتی ہیں تو نظر وکسب اور فکر کی کچھ بھی ضرورت ہی نہیں لہذا منطق کی بھی کوئی حاجت نہیں تو مصنف فرماتے ہیں کہ دیکھو اگر فطرت انسانیہ اور طبائع اس کام کو پورا کرسکتیں تو عقلاء کا باہمی اختلاف اور آراء کا تناقض نہ ہوتا حالاں کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ تمام عقلاء اکثر ایک دوسرے کے باعتبار رائے کے مختلف ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ صرف طبیعت انسانی اور اُس کی فطرت سلیمہ اس کام کے لئے کافی نہیں پس اسی وجہ سے بداہۃً یہ بات معلوم ہوگئی ؟

؟ کہ کسی ایسے آلہ کی ضرورت ہے کہ جس سے یہ کام چلے اور وہ ماسوائے منطق کے اور کوئی چیز نہیں لہذا مصنف اس پر تفریع کرکے فلا بد الخ فرمائیں گے گویا کہ یہاں سے بیان حاجت الی المنطق کی تمہید شروع ہے فاحفظہ ١٢۔

٥٢ قولہ ومن ہہنا ترى الآراء الخ یعنی جب ثابت ہوا کہ بہت باتوں کے سمجھنے میں انسان کو غور و فکر کرنیکی ضرورت ہوتی ہے تو اب دیکھنا چاہئے کہ آیا غور و فکر کے بعد بھی انسان ہر ایک بات کو ٹھیک ٹھیک سمجھ سکتا ہے یا نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبہ غور بھی کرتے ہیں اور فکر بھی کرتے ہیں پھر بھی رائے انسان کی غلط رہتی ہے اور اسی وجہ سے عقلاء کی رائیوں میں اختلاف واقع ہے کوئی کہتا ہے کہ زمین کو گردش ہے کوئی قائل ہے کہ زمین ٹھیری ہوئی ہے اور آفتاب گھومتا ہے کوئی مانتا ہے کہ دنیا کو ایک دن بالکل فنا ہوجانا ہے کوئی معتقد ہے کہ نہیں اسی طرح چلی آئی ہے اور اسی طرح ابد الآباد تک چلی جائے گی تو جب عقلاء کا یہ حال ہے تو وائے بر حال عوام پس غور و فکر پر کیا بھروسہ رہا۔ کوئی تدبیر کرنی چاہئے کہ غلطی فکر کا انسداد ہو اس کے لئے علم منطق ایجاد ہوا اور اس میں ایسے قواعد منضبط کئے گئے کہ غور و فکر میں اگر اُن قواعد کی رعایت و پابندی ہو تو انسان کی رائے غلطی سے محفوظ رہے پس عقل کی اصلاح اور فکر کی تصحیح اس علم کا مقصد اصلی ہے اور یہ بڑا عمدہ مقصود ہے فعلیک یا طالب المنطق التشمیر عن ساق الجد لتحصیلہ لان من جد فقد وجد ١٢۔

٥٣ قولہ وہو المنطق الخ یعنی قانون عاصم عن الخطاء منطق ہے انسان کو مخلوقات عالم پر وجہ شرافت اور بزرگی عقل ہے اور جو چیز اس جوہر شریف کی اصلاح کرے گویا وہ انسان کو انسانیت سکھاتی ہے تو منطق کی جب یہی شان ہے تو اس سے استغنی کے کوئی صحیح معنے نہیں ہوسکتے تقریر و تحریر ماسبق سے غرض و غایت منطق کے اثبات کے ضمن میں اِس کی تعریف بھی امید ہے معلوم ہوئی ہوگی۔ اس لئے صراحۃً و تعریفہ کہہ کر مصنف نے اس کا بیان ضروری نہ سمجھا تو سمجھ لینا چاہئے کہ جس طرح زبانوں کے لئے علم صرف ونحو موضوع ہوا ہے اسی طرح تصورات یعنی خیالات انسانی کی صرف ونحو علم منطق ہے تاکہ مبتدی بخوبی سمجھ لے۔ اِس مقام پر یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ منطق کچھ ایجاد و اختراع نہیں ہے جیسے کہ قواعد صرف ونحو بھی کسی نے اپنی طبیعت سے نئے نہیں بنائے بلکہ لوگ اپنی بول چال میں اُن قواعد کا برتاؤ پہلے سے کرتے تھے اُنہیں کو انتظام کے ساتھ ترتیب دیکر جمع کردیا اور اُس فن کا نام صرف ونحو رکھدیا ناخواندہ اور جاہل لوگ بھی اپنی گفتگو میں ان قواعد کی رعایت کرتے ہیں اگرچہ اُن قواعد اور اُن کی ترتیب و انتظام سے محض ناواقف ہیں کیونکہ قواعد نحو و صرف بول چال سے لئے اور نکالے گئے ہیں اور بول چال اُن کا مأخذ اور اُن کی اصل ہے کچھ بول چال ان قواعد پر نہیں بنائی گئی آپ نے کتب صرف ونحو میں اکثر پڑھا ہوگا کہ جہاں کوئی قاعدہ کلیہ ٹوٹتا ہوا دیکھا بجائے صرفی اور نحوی شاذ و خلاف قیاس کہکر اپنی جان بچا جاتے ہیں اس کا سبب یہی ہے کہ سہولت انضباط و استحفاظ کے لئے مواقع استعمال کو تفتیش کر کرکے قواعد کلیہ قرار دیئے ہیں مگر قاعدہ زبان کا محکوم ہے کچھ اُس پر حاکم نہیں جہاں قاعدہ نہ چل سکا شاذ کہدیا اسی طرح لوگ آپس کے مباحثے اور استدلال میں پہلے سے قواعد منطق کا برتاؤ کرتے چلے آتے ہیں ارسطاطالیس نے انہیں قواعد کو منضبط کرکے منطق کی بنیاد ڈالی اور وہ اِس فن کا مدون اول ہوا نہ کہ موجد۔ دیکھئے جس طرح گنوار سے گنوار کی گفتگو میں بھی صرف ونحو کے قواعد ضرور ہوتے ہیں جاہل سے جاہل بھی استدلال کرتا ہے اور دیکھا جاتا ہے تو اچھی خاصی طرح مقدمات ترتیب دیکر باضابطہ نتیجہ نکالتا ہے گو وہ بچارہ یہ نہ بتا سکے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اور یہ وہ نہیں جانتا کہ اُس کا وہ استدلال کس قیاس کے پیرایہ میں ہے اُس کے مقدمات نے کون سی شکل پیدا کی ہے اور کونسے شرائطِ انتاج اُس میں موجود ہیں۔ کیا آپ نے بازاری خلقت سے لیکر قلی اور مزدور تک کو اپنی بات کی پیچ کرتے اور دوسرے کی بات کو کاٹتے ہوئے نہیں دیکھا یہی استدلال ومناظرہ ہے اور یہی علم منطق کا ماخذ اور اُس کی اصل ہے۔ دوسری بات یہاں یہ سمجھنے کی ہے کہ ہر ایک علم کے حدود ہوتے ہیں مثلاً صرفی کا یہ کام ہے کہ ہر ایک لفظ کی خاص بناوٹ سے جس کو صیغہ کہتے ہیں تعلق رکھے نحوی کی یہ خدمت ہے کہ بات کی صورتِ ترکیبی اور لفظوں کے ملاپ اور اُس کے اثر پر نظر کرے مثلاً زید نے بکر کو مارا ایک بات ہے صرفی تو اس بات میں اتنی ہی گفتگو کرسکتا ہے کہ زید بکر اسم ہیں اور مارا فعل ہے ماضی کا صیغہ واحد غائب معروف جس کا مصدر مارنا اور یہ صرفی ان لفظوں کو اس طرح دیکھتا ہے کہ گویا زید بکر۔ مارا الگ الگ ہیں اور ایک کو دوسرے سے کچھ واسطہ اور تعلق نہیں اس کے بعد نحوی صاحب تشریف لائے تو انہوں نے یہ سوچا کہ زید فاعل ہے نے علامتِ فاعل موجود ہے مارا اُس کا فعل ہے بکر مفعول، کو علامتِ مفعولیت فعل فاعل مفعول سب مل کر یہ بات جملۂ فعلیہ خبریہ ہے تو دیکھئے صرفی نحوی دونوں کو لفظوں سے بحث ہے مگر دونوں کے حدودِ عمل کیسے جدا اور ممتاز ہیں۔ اب تیسرے ایک لغوی صاحب کو لیجئے کہ وہ بھی لفظ ہی کے خواہاں ہیں اور اس بات کی تفتیش کرنا اُن کا کام ہے کہ لفظ زید ہے یا دیز بکر ہے یا کبر مارا ہے یا مثلاً نارا۔ فرض کیجئے کہ بجائے اس بات کے کہ زید نے بکر کو مارا کوئی شخص یہ بولے کہ دیز نے کبر کو نارا تو گو معنی نہ سمجھیں مگر صرفی نحوی کو اس میں کچھ محلِ گفتگو نہیں صرفی یہی کہے گا کہ دیز اور کبر دو اسم معلوم ہوتے ہیں اور نارا امر و صیغۂ ماضی ہے معنی تو میں نہیں جانتا۔ مگر نارنا مصدر معلوم ہوتا ہے اسی طرح نحوی صاحب اپنی ترکیب درست پائیں گے کہ فاعل میں فاعل کی علامت ہے مفعول میں مفعول کی فعل ظاہر موجود ہے تو اس میں کچھ کلام نہیں کہ جملہ تو فعلیہ ہے لیکن اگر مارا کی جگہ مار یا بو تو صرفی حرف گیر ہوگا زید نے بکر کو مارا کی جگہ زید کا بکر سے مارا کہو تو نحوی کہے گا کہ سرتا پا غلط بکتے ہو غرض کہ اسی طرح منطق کے بھی حدودِ عمل ہیں وہ یہ کہ نفس طریقۂ استدلال اور ترتیب مقدمات میں جو غلطی ہو اُس کی اصلاح کرے اور شکل کی ہیئت کو اُس کے انتاج کے لئے آمادہ اور مہیا کر دے۔ لیکن اگر مقدمات فی نفسہا غلط ہوں تو اس سے منطقی کو کچھ سروکار نہیں۔ مثلاً ایک شخص کہے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور سب گھوڑے چار پائے ہیں تو سب آدمی چار پائے۔ منطقی کہے گا کہ یہ استدلال شکلِ اوّل کے پیرایہ میں ہے۔ ایجاب صغریٰ کلیت کبریٰ تکرر حدّ اوسط سب شرطیں موجود ہیں اسلئے نتیجہ ٹھیک ہے لیکن اگر یوں کہئے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور بعض گھوڑے چار پائے تو فوراً منطقی بول اُٹھے گا کہ خبردار آئے نتیجہ کا حوصلہ مت کرو۔ کلیت کبریٰ کی شرط مفقود ہے اس لئے شکل غیر منتج ہے پس اس بیان سے تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ منطق کا کیا کام ہے اگر تم غلط مقدمات مان لوگے یا اُن کو صحیح فرض کر لوگے تو منطق سے یہ اُمید مت رکھو کہ تمہاری اس غلطی کی اصلاح کرے گی منطقیوں کی کٹھ حجتی مشہور ہے اور یہ منطق کا کوئی قصور نہیں خود اُن کا ہی قصور ہے کہ غلط مقدمات م

وموضوعہ ۵۱

ے استدلال کرتے اور آپس میں لڑتے مرتے ہیں۔ اسکے بعد لفظِ منطق کو تو بعض لوگ نَطَقَ یَنطِقُ نطقاً و منطقاً سے مصدر بتلاتے ہیں لیکن بعض نے کہا ہے کہ منطق ظرف کا صیغہ ہے بوزنِ مسجد لیکن مستعمل ہے آلہ کے معنی پر نیز نطق ایک تو ظاہری ہوا کرتا ہے جسے تکلم بھی کہتے ہیں اور دوسرا باطنی ہوتا ہے جسے ادراک کہتے ہیں تو فنِ منطق دونوں کے لئے آلہ ہے اس لئے کہ اس کے پڑھنے سے تکلم میں تقویت آجاتی ہے اور ادراک میں غلطی سے بچا کر سیدھی سمجھ کی طرف یہ فن انسان کو لیجاتا ہے یہاں تک مقدمہ میں جن تین چیزوں کا ذکر ضروری تھا اُن میں سے دو کا بیان ہو چکا یعنی غایت و غرضِ منطق اور اُس کی تعریف بالتفصیل معلوم ہو گئی البتہ امر ثالث یعنی موضوعِ منطق رہجاتا ہے جس کو اب بیان فرمائیں گے فاحفظہ ۱۲۔

۵۱ **قولہ وموضوعہ** الخ معلوماتِ تصوری و تصدیقی موضوع علم منطق ہیں مگر اس حیثیت سے کہ کسی مجہول کے دریافت کرنے کا ذریعہ ہوں کیونکہ صرف اسی حالت میں آدمی اُن معلومات میں غور و خوض کرتا ہے اور غور کا نام آیا اور منطق کا کام پڑا۔ معلوماتِ تصوری جن کے ذریعہ سے کسی مجہولِ تصوری کو معلوم کریں اُس مجہول کے معرِّف بالکسر اور قول شارح کہے جاتے ہیں کیونکہ یہ معلومات اُس مجہول کے بتانے والے اور اُس کی شرح کرنے والے ہوئے اور معلوماتِ تصدیقی جن کے ذریعہ سے کسی مجہولِ تصدیقی کو معلوم کریں اُس مجہول کی حجت بولی جاتی ہیں حجت کے معنی دلیل کے ہیں تو گویا مجہول تصدیقی دعوہ تھا اور معلوماتِ تصدیقی اُس کی دلیل ہوئی اس قدر اجمال کے بعد جاننا چاہیئے کہ مطلقاً ہر فن کا موضوع وہ چیز ہوا کرتی ہے کہ جس میں اُس کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جائے اور بعض مناطقہ اس کی تفصیل کرتے ہوئے یہ الفاظ بھی تعمیم کرتے ہوئے بڑھا چکے ہیں کہ مایبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیۃ لنفس الموضوع او لانواعہ او لاعراضہ الذاتیۃ او لانواع اعراضہ الذاتیۃ الخ ماقیل خیر جو بھی کچھ تعریف ہو مطلقِ موضوع کی لیکن اس کی حقیقت کی پہچان عوارضِ ذات کے معلوم کرنے پر موقوف ہے کہ عرضِ ذات للشئی کسے کہتے ہیں تو سمجھ لیجئے کہ عرضِ شئے نام ہے اُس شئے کا کہ جو خارج ہو شئی سے لیکن اُس شئے پر محمول ہوتا ہو جیسے کتابت انسان کے لئے کہ وہ خارج ہے ذاتِ انسان سے لیکن انسان پر محمول ہوا کرتی ہے تو کہتے ہیں کہ الانسان کاتب۔ پھر یہ حملِ عرض علی الذات کبھی تو بلا واسطہ ہوتا ہے جیسے انسان پر تعجب کا حمل ہونا اور یا کبھی بالواسطہ ہوا کرتا ہے یعنی بواسطۂ امرِ خارج مساوی کے حمل ہوگا۔ جیسے ضحک کا حمل انسان پر کہ بواسطہ تعجب کے ہوتا ہے اور یا بواسطہ جزءِ مساوی کے حمل ہوتا کما یقال الانسان مدرک الکلیات والجزئیات کہ اس پر یہ حمل بواسطۂ ناطق کے ہے کہ انسان اور ناطق میں نسبتِ تساوی ہے اور ایک دوسرے پر محمول ہیں باقی اس مقام پر وہ تفصیلات جو واسطہ کے متعلق ہیں مطولاتِ فن میں دیکھ لیجئے۔ یہاں تو صرف اجمالاً یہ یاد رکھئے کہ واسطہ کی کئی قسمیں ہیں ایک ہوتا ہے واسطہ فی الاثبات جو صرف نظریات کے ساتھ مختص ہے اور دوسرا ایک واسطہ ہے جس کا نام ہے واسطہ فی العروض جس میں شئے عارض تو واحد ہوا کرتی ہے لیکن وہ واسطہ کو بالذات عارض ہوتی ہے اور ذی الواسطہ کو اُس کی نسبت بالعرض ہوتی ہے کالواسطۃ بین عروض الحرکۃ للسفینۃ وجالسہا اور ایک واسطہ واسطہ فی الثبوت بھی ہوتا ہے جس کی پھر دو قسم ہیں جن میں سے ایک کی مثال حرکت الید والمفتاح میں متحقق ہے اور دوسری کی مثال کا تحقق صباغ اور اتصاف الثوب بالصبغ میں ہے اب اس مقام مبحوث عنہ میں کونسے واسطے کی نفی مراد ہے۔ کیونکہ کہہ چکے کہ عوارضِ ذاتیہ للشئے وہ ہیں جو اُس شئے کو بغیر کسی واسطہ کے عارض ہوں تو اس منفی واسطہ میں مناطقہ کا باہم کلام ہے تو بعض نے واسطہ فی الثبوت کے ہونیکا قول کیا اور بعض نے واسطہ فی العروض کے ہونیکو لیا اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم کو بھی انہوں نے اس کیساتھ نفی میں معتبر مانا ہے لیکن لا یخفے مافی ہذا المذہب او بعض نے اس بیان شدہ کے قریب قریب قول کئے ہیں مع تغیر یسیر وفی کل واحد منہما تفصیل لکن لا یسعہ ہذا المختصر فیما ذکرناہ کفایۃ ۱۲۔

٥١ قولہ المعقولات الخ یعنی موضوع علم منطق معقولات ہیں چاہے تصوری ہوں چاہے تصدیقی۔ اب چونکہ معقولات منطق کا موضوع ہیں تو معقول کے معنے اور اُس کے اقسام وغیرہ کا بیان ضروری ہے۔ تو معقول نام ہے ہر اُس چیز کا جو ذہنِ انسان میں پایا جاوے۔ اور اس کی دو قسم ہیں اول وہ کہ ذہن میں اول مرتبہ اس کا حصول ہوا ہو اور خارج میں اُس کا مصداق بھی پایا جاتا ہو جیسے زید عمر بکر وغیرہ کہ اُس کا اول دفعہ ذہن میں بدیں طور حصول ہو کہ اُس کے عروض لشئ کا اس میں کچھ بھی لحاظ نہ ہو تو اس کا نام مناطقہ معقولاتِ اولی رکھتے ہیں لیکن اگر معلومات و معقولات اس حیثیت سے لی جائیں کہ اس کا ظرفِ عروض ذہن ہے اور اس کا خارج میں کوئی مصداق موجود نہیں جیسے الانسان الکلی وغیرہ تو اُن کا نام ہے معقولاتِ ثانویہ کیونکہ انسان کو کلیت جو عارض ہے یا مثلاً جنسیت و فصلیت وغیرہ جن جن مفاہیم ذہنیہ کو ذہن میں عارض ہوگئے ہیں ان کا مصداق خارج میں نہیں ہے۔ پھر اس کے بعد مناطقہ اس میں باہم مختلف الخیال ہوئے ہیں کہ آیا منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں یا معقولاتِ اولیہ ہیں یا معقولاتِ ثانویہ ہیں۔ تو متاخرین کا مذہب یہی ہے کہ معقولات علی الاطلاق چاہے اولیہ ہوں یا ثانویہ منطق کے موضوع ہیں لیکن بعض متقدمین انتہائی سخت غلطی کا شکار ہو کر ظاہری عبارات سے گھبرا کر کہ منطق میں تو عام طور الحیوان جنس الناطق فصل یا المقدمۃ الاولیٰ من القیاس صغریٰ والثانیۃ کبریٰ والحیوان الناطق حدٌ تامٌ وغیرہ عبارات کا استعمال ہوتا رہتا ہے لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ یہی اسماء انہیں الفاظ کے مقابلہ میں وضع ہیں تو کہہ گئے کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں من حیث دلالتہا علی المعانی فقد ضلوا ضلالاً مبیناً۔ اور جمہور قدماء کا یہ مذہب ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ تو ہیں لیکن باعتبار صحۃ الایصال۔ لان القول بکون المعلوم التصوری والتصدیقی موضوعاً للمنطق باطل لانہ ان ارید الخ الدلائل المذکورۃ فی مقامہ اعنی الشروح الاُخر لہذ المتن وخصوصاً منہا حاشیۃ استادنا العلامۃ البلیاوی تو اس مسئلہ میں تین گروہ ہوئے کہ بعض نے مطلقاً معقولات کو موضوع کہا بعض نے معقولاتِ ثانویہ کو صرف موضوع مانا اور بعض نے معقولات اولیہ کو مخصوص بالموضوعیت کیا لیکن مذہبین اخیرین اعتراضات و مناقشات سے خالی نہیں ہیں لہٰذا حق مذہب متاخرین ہی ہے چنانچہ مصنف رح بھی اسی مذہب کی ارجحیت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے موضوعہ معقولات کہتے ہیں کسی قید کیساتھ ان معقولات کی تقیید نہیں کرتے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں خواہ وہ اولیہ ہوں یا ثانویہ اور یہ مذہب صحیح بھی ہے اسلئے کہ اگر موضوع منطق معقولاتِ ثانویہ ہوتے تو اُس سے منطق میں بحث کرنا جائز نہ ہوتا اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ علوم میں موضوع فن مع اپنے جمیع قیود کے مفروغ عنہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور اُس سے بحث اُس فن میں پھر نہیں ہوا کرتی حالانکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ معقولاتِ ثانیہ سے کبھی کبھی منطق میں بحث ہوتی ہے اور یوں کہہ دیتے ہیں کہ الانسان کلی اور الحیوان جنس اور الناطق فصل کہ اس میں کلیت جنسیت اور فصلیت تمام معقولاتِ ثانیہ میں سے ہیں۔

المعقولات من حیث الایصال ٥٢

اور پھر بھی ان سے بحث کرتے ہوئے یہ جملے بولے جاتے ہیں جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ معقولاتِ ثانویہ موضوع منطق نہیں ہیں ورنہ نقضِ قاعدہ کرتے ہوئے کوئی ان سے بحث نہ کرتا لیکن اس ایراد کا سید زاہد نے جواب دیا ہے کہ معقولاتِ ثانویہ کے لئے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار کونہا معقولات ثانیۃ تو اس اعتبار سے منطق میں اس سے بحث نہیں ہوتی بل بہذا الاعتبار موضوع للفن مفروغ عنہ فیہ اور دوسرا اس کا اعتبار کر لینا من حیث انہا عارضۃ لمعقولات ثانیۃ اُخریٰ تو اس اعتبار ثانی کے اعتبار سے اس سے بحث اگر ہو بھی جائے تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ اُس وقت بنفسہا ان سے بحث نہیں ہوگی بلکہ اس وجہ سے اُس سے بحث ہوتی ہے کہ وہ کسی اور معقولاتِ ثانیہ کے حالات میں سے ہوتے ہیں لہٰذا ایرادِ متاخرین علیٰ مذہب متقدمین مندفع ہے لیکن قولِ فیصل اس مقام پر یہ ہے کہ منطق میں بحث ہوتی ہے اُس چیز کے احوال سے جو موصل الی علمِ تصوری یا موصل الی علمِ تصدیقی ہو اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ موصل وہ معلوماتِ تصوریہ اور معلوماتِ تصدیقیہ ہیں جیسے الحیوان الناطق کہ یہ موصل تصور انسان ہے اور الانسان حیوان وکل حیوان جسمٌ موصل ہے الانسان جسمٌ کی تصدیق کو لیکن اول میں بھی ایک حیثیت کا لحاظ تھا اور ثانی میں بھی یعنی اول میں الحیوان الناطق موصل تھا لیکن من حیث انہ حدٌ اور ثانی میں یہ دوسرا مرکب قیاس موصل تھا لیکن من حیث انہ شکلٌ اولٌ تو اس سے معلوم ہوا کہ معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی کا مفہوم موصل نہیں حتیٰ کہ اس مفہوم کے احوال سے منطق میں بحث ہو کر یہ مفاہیم موضوع منطق کہلائے جائیں بلکہ موصل اگر ہیں تو وہ ان مفاہیم مذکورہ کے مصادیق ہیں من حیث انہا معروضات لمفاہیم الکلیۃ والجزئیۃ والجنسیۃ والفصلیۃ والحدیۃ والرسمیۃ والموضوعیۃ والمحمولیۃ والقیاسیۃ الیٰ غیرہا من المعانی التی لہا مدخل فی الایصال وتعلق بالایصال تو متاخرین و متقدمین کا یہ اختلاف اس تفصیل مذکور کے سمجھ لینے کے بعد کچھ نزاعِ لفظی معلوم ہو رہا ہے کیونکہ متقدمین کہتے ہیں کہ منطق کی موضوع وہ معقولاتِ ثانیہ ہیں جو معقولاتِ مطلقہ کو عارض ہو رہے ہیں لیکن من حیث انہا تنطبق و تتعدیٰ احکامہا الیہا اور متاخرین کہتے ہیں کہ موضوع منطق وہ معلومات ہیں جو معقولاتِ ثانیہ منطبقہ علی المعلومات کے لئے معروض ہیں لانہا الموصلۃ لا المعلومات مطلقاً تو دونوں مذہبوں کا فرق بظاہر صرف تعبیر میں معلوم ہو رہا ہے مطلب دونوں کا ایک ہی ہے کہ معقولات ثانیہ موضوع ہیں ہاں چونکہ اُن کا ایک طرف سے لحاظ کرنے پر وہ عارض دکھائی دیتے ہیں اور دوسرے جانب کے اعتبار سے جب وہ ملحوظ ہوں تو معروضات معلوم ہو رہے ہیں اس لئے متقدمین نے اپنے مراد کی تعبیر ایک طرح سے کی اور متاخرین نے اُسی مراد کو دوسرے الفاظ سے بیان کیا فاحفظہا واما التحقیقات الاُخر فی ہذا المقام فلیس ہذا مقامہ لانہا مطنبۃ مملۃ وخیر الکلام ما قل ودل — ١٢

٥٢ قولہ من حیث الایصال الخ چونکہ معقولات کے بعض ایسے احوال بھی ہیں جس سے فلسفہ میں بحث ہوتی ہے لکونہا موجودۃ او معدومۃ او جواہر او اعراضاً اور اس قسم کے احوال سے منطق میں بحث نہیں اس لئے مصنف رح نے المعقولات کیساتھ من حیث الایصال کی قید کا اضافہ کیا۔ اور ایصال سے مراد نفسِ ایصال علی الاطلاق چاہے صحیح ہو یا غلط وہ نہیں بلکہ ایصالِ صحیح مراد ہے کیوں کہ معقولات کے وہ احوال جو اس حیثیت سے نہیں لکونہا موجودۃً اور معدومۃً وغیرہ تو اُس سے بھی منطقی کی کوئی غرض متعلق نہیں تو احوالِ مبحوث عنہا فی المنطق گویا یہی ایصال اور ما یتوقف علیہ الایصال توقفاً قریباً او بعیداً وغیرہ ہوئے۔ چونکہ مصنف رح نے حیثیت کی قید لگائی اس لئے جاننا چاہئے کہ حیثیت کی تین قسمیں ہیں اطلاقیہ تقییدیہ اور تعلیلیہ اطلاقیہ وہ ہے کہ جو محیث کی تعمیم کو بیان کرے اور اس کی علامت یہ ہے کہ حیث کا ما قبل اور ما بعد ایک ہوتا ہے جیسے کہہ دیا جاوے کہ الانسان من حیث انہ انسانٌ حیوانٌ ناطق۔ اور تقییدیہ وہ ہے کہ جو محیث کی قید واقع ہو اور محیث مع الحیثیت پر ایسی پھر کسی چیز کا جو کہ حیث کا ما بعد ہے حکم لگ رہا ہو جیسے الانسان من حیث انہ کاتب متحرک الاصابع یعنی بکونہ کاتباً یوں کہہ دیا جائے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کہ الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن من حیث کونہا قائمۃ بالذہن ومکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ علم کہ اس دونوں مثالوں میں ایک امرِ زائد کا فائدہ حاصل ہوا ہے کیونکہ یہ حیثیتِ تقییدیہ محیث کی ذات اور اُس کے احکام کو متغیر کردینے والا ہوتا ہے تو مثال آخر میں دیکھئے کہ اس حیثیت نے اگر صورتِ حاصلہ کی ذات کو تبدیل کیا اس لئے کہ اس حیثیت کے نہ ہونے کے وقت یہی صورتِ حاصلہ مرتبۂ معلوم میں تھی لیکن جب اُس کے ساتھ اس حیثیت کا اعتبار کیا تو وہ علم ہوئی تیسری حیثیت تعلیلیہ ہے جو محیث کے صرف احکام کو تبدیل کردینے والی ہوتی ہے ذاتِ محیث محفوظ کالسابق رہتی ہے کما یقال زید مکرم من حیث انہ عالم کہ اس حیثیت کی وجہ سے محیث کا حکم بدل گیا کیونکہ فقدانِ علم کی صورت میں حکم بر تکریم زید نہیں تھا ہاں جب یہ حیثیت لگائی گئی تو تکریم زید کا حکم ہوا اور ظاہر ہے کہ اس میں ذاتِ محیث محفوظ ہے اس لئے کہ زید جو یہاں محیث ہے اُس کی ذات میں اس حیثیت سے کچھ بھی تغیر پایا نہیں جاتا اس تمہید کے بعد اب اصل مطلب کیطرف آنا چاہئے کہ یہاں یہ حیثیت ان مذکورہ بالا حیثیاتِ ثلاثہ میں سے کونسی ہے جسکو مصنفؒ نے المعقولات کیساتھ بڑھا دیا ہے تو اطلاقیہ کہنا اس کو درست نہیں کیونکہ اُس میں حیثیت کا ماقبل ومابعد ایک ہو کرتا ہے وہو مفقود ھٰہنا اور تقییدیہ بھی اس حیثیت کو نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس میں شئے آخر کا حکم حیثیت مع المحیث پر ہوا کرتا ہے تو اب اگر یہاں تقییدیہ لیں تو یہ معنی ہونگے کہ معقولات موصلہ پر حکم موضوعیت کا ہے اور قید چونکہ مقید میں داخل ہوا کرتی یعنی جو حکم مقید کے لئے ہو وہ حکم قید کیلئے بھی ہو تو موضوعیت کا حکم جیسا کہ معقولات کے لئے ہے ایصال اُس کی قید ہے تو اس کیلئے بھی ہوگا یعنی موضوع جیسا کہ معقولات ہیں ایصال بھی موضوع ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ فن میں موضوع سے بحث نہیں کیجاتی تو ایصال جب موضوع ہوا چاہئے کہ ایصال سے بھی منطق میں بحث نہ کیجائی حالانکہ ایصال سے منطق میں بحث کی جاتی ہے۔ لہٰذا یہاں اس حیثیت کو تقییدیہ کہنا بھی صحیح نہیں۔ اب رہ جاتی ہے تعلیلیہ وہ بھی بظاہر یہاں بننا دشوار ہے کیونکہ اس صورت میں تعلیل شئے لنفسہ لازم آجائے گی کیونکہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ المعقولات الموصلات موضوعۃ لانہا موصلۃ یعنی معقولاتِ موصلہ منطق کی موضوع ہیں اس لئے کہ وہ موصلہ ہیں تو تعلیل شئے لنفسہ لازم آئی وہو باطل تو اسکا قولِ فیصل بعض محققین نے یہ بیان کیا ہے کہ یہاں حیثیت تقییدیہ ملحوظ ہے یعنی حیثیتِ ایصال موضوع منطق کیلئے قید ہے لیکن نفس الامر میں نہیں بلکہ بحث کرنے والے کی نظر کا اعتبار کرکے قید ہے لہٰذا جب فن میں باحث میں اس حیثیتِ تقییدیہ کا لحاظ ہوگا خود بالذات معقولات کے لئے قیدِ نفس الامری حقیقی اور اس کا جز نہیں تو ایراد مذکور بکون ہٰذہ الحیثیۃ تقییدیۃ مندفع ہوا۔ لہٰذا یہ حیثیت حیثیاتِ مذکورۂ ثلاثہ میں سے حیثیتِ تقییدیہ ہے۔ نیز علامہ سعد الدین التفتازانی رحمۃ اللہ نے اسے تعلیلیہ کہنا بھی صحیح ٹھہرایا ہے کہ اس حیثیت علت مان لیا جاوے بحث کے لئے یعنی کہ عوارضِ ذاتیہ سے بحث کرنا اسی حیثیتِ ایصال کا اعتبار کرنیکی وجہ سے ہے کما لا یخفی مافیہ وتفصیلہ شروح اُخر۔ اس کے بعد پھر ایصال میں بھی کوئی تخصیص نہیں بلکہ عام ہے چاہے وہ قریب ہو جیسے حد رسم تصورات میں اور قیاس استقراء اور تمثیل وغیرہ تصدیقات میں کہ یہ موصل قریب ہ

الی تصور او تصدیق وما یطلب بہ التصور او التصدیق یسمی[٥١] مطلبا وامہات المطالب اربع[٥٢] ما وای وہل ولم فما لطلب التصور بحسب[٥٣] شرح الاسم فتسمی شارحۃ وبحسب الحقیقۃ

ہ الی مجہولِ تصوری وتصدیقی ہیں اور چاہے وہ ایصال بعید ہو جیسے جنس فصل تصورات میں اور قضیہ عکس قضیہ اور نقیضِ قضیہ وغیرہ تصدیقات میں کہ یہ بھی موصل الی المجہولات ہیں لیکن بلا واسطہ نہیں بلکہ انضمام جنس مع الفصل کے واسطہ سے حد بن کر موصل الی المجہول الذی ہو المحدود ہوجاتے ہیں اسی طرح قضیہ وغیرہ سے بھی جبتک قیاس بنا کر اس کو واسطہ نہ بنایا جائے وہ موصل الی المجہول الذی ہو النتیجۃ نہیں ہوتے بلکہ ایصال میں اس قدر تعمیم ہے چاہے وہ ابعد ہی کیوں نہ ہوں وہ بھی معتبر ہے مثلاً موضوعات اور محمولات کہ یہ دونوں قضیہ کے لئے موصل بنکر پھر قضیہ قیاس تک لسان کو پہنچا دیتے ہیں اور پھر قیاس سے کوئی مجہولِ تصدیقی ہی حاصل ہوجاتا ہی جس سے معلوم ہوا کہ تصورات تمام کے تمام موصلِ ابعد الی التصدیقات ہیں فلا تغفل وافہم فتشکر۔ ١٢

٥١ قولہ یسمی مطلبا الخ چونکہ مسئلہ کسب واکتساب چل رہا تھا اور کسب میں طلب شئے ہوا کرتی ہے اور طلب کے لئے طالب مطلوب اور آلۂ طلب کی ضرورت ہوتی ہے پہلے دو تو واضح تھے اب ثالث مخفی تھا تو اس کو بیان کررہے ہیں کہ الشئے الذی یطلب بہ الشئ الآخر یسمی مطلبا بکسر المیم لکونہ آلۃ للطلب مشہور اس مقام پر یہ لفظ مطلب بفتح المیم ہے لیکن یہ اس مقام کی مناسب نہیں تو تاویل کرکے اس میں یوں کہنا پڑے گا کہ یا بالفتح مصدر میمی ہے اور یا اسمِ ظرف ہے جو مجازاً آلۃ الطلب کیلئے استعمال کیا گیا ہے تو بہر تقدیر مقصدِ مصنفؒ یہ ہے کہ طلب میں آلۂ طلب کا ہونا جوں کہ ضروری ہے جس کی وضاحت ہوجائے۔ تو بہتر ہوگا۔ ١٢

٥٢ قولہ اربع الخ یعنے آلۂ طلب میں سے بعض ایسے ہیں جو اصول المطالب کہلائے جانے کے مستحق ہیں اور بعض اور بھی ہیں لیکن وہ انہیں اصول پہ متفرع یعنے اس کے تابع ہیں۔ تو اصول المطالب من المطالب التصوریۃ دو ہیں ایک لفظ ما اور دوسرا ای مشدد اور اصول المطالب من المطالب التصدیقیہ بھی دو ہیں ایک لفظ ہل اور دوسرا لم باقی من کم کیف اور این متی وغیرہ بھی آلۂ طلب ہیں لیکن وہ انہیں مذکورہ چار اصول کے تابع ہوا کرتے ہیں یعنی کبھی اس توابع کا مطلوب جب تصوری ہو تو یہ تصوری مطالب اصل میں سے جو ای ہے اُس کے تابع بنتے ہیں اور اگر مقصود و مطلوب ان کا تصدیقی ہو تو پھر ہل مرکبۃ جو من اصول المطالب التصدیقیہ ہے اُس کے ضمن میں مندرج ہوا کرتے ہیں کما ستری من الماتن قولہ واما مطلب من وکم وکیف الخ فہی اما ذنابات لای او مندرجۃ فی الہل المرکبۃ فانتظر۔ ١٢ سید انوار الحق صابر عفی عنہ۔

٥٣ بحسب شرح الاسم الخ یعنی لفظ ما سے کسی شئے کا تصور اور اُس کا مفہوم طلب کیا جاتا ہے لیکن اس کی دو قسم ہیں ایک کو شارحہ کہتے ہیں جب طلبِ تصورِ شئے بحسب شرح اسم الشئ ہو من غیر التفات الی الوجود سواء کان موجودا ام لا فیجاب بالرسم والحد لا من حیث انہ حد بل من حیث انہ عنوان وشارح لمفہومہ فافہم اور دوسرے کا نام ہے حقیقیۃ جس کو مصنفؒ اپنے آنیوالے قول سے ابھی بیان کریں گے۔ پہلے کو شارحہ اس واسطے کہتے ہیں کہ اس سے اُس مطلوب کے اسم کی شرح ہوتی ہے پھر یہی تصور جو ما شارحہ سے حاصل ہوجاتی ہے یا بالکل ابھی حاصل ہوا ہوگا کہ اس سے پہلے حاصل ہی نہیں تھا تو اس قسم کا تصور تعریف اسمی کہلاتا ہے اور اگر اس کا یہ حصول فی القوۃ المدرکۃ ثانیاً ہو رہا ہو تو بعد زوال تلک الصورۃ عن المدرکۃ وحصولہا فی خزانۃ الخیال تو پھر اُسے تعریف لفظی کہیں گے کما سیجئی تفصیلہ فی مبحث المعرف ١٢

۵۱ قولہ فحقیقیۃ الخ یعنی اگر ماسے کسی مطلوب کا تصور بحسب الحقیقۃ من حیث انہا موجودۃ طلب کرنا ہو تو اُس کو ماحقیقیۃ کہتے ہیں لیما نہا ذات الشئ الموجود فی الخارج التی تسمّی حقیقیۃً عندہم اما بالذاتیات او بالعرضیات فیجاب ہٰہنا ایضؑ بالحد والرسم لیکن فرق اتنا رہے گا کہ ماشارحہ میں اُس مطلوب کا علم بالوجود شرط نہیں تھا جس کی وجہ سے وہ معلوم کو بھی شامل ہے اور اُس موجود کو بھی شامل ہے جو معلوم نہ ہو۔ بخلاف ماحقیقیۃ کے کہ اُسمیں تو علم بوجود الشئے قبل طلب حقیقیۃ ضروری اور لابدی ہے۔ محقق دوانی نے شرح مطالع کے حاشیہ میں اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب زیدٌ ما ہو یا ہل ہو موجود کہدیا جائے تو اس وقت ماحقیقیۃ کا جو کام تھا وہ ماشارحہ اور ہل بسیطہ کے ملانے سے پورا ہو جاتا ہے تو ماحقیقیۃ کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن ایک تو خود ان کے کلام میں تدافع اور تعارض ہے کیونکہ انہوں نے دوسرے مقام پر شرح تجرید کے حاشیہ میں اپنے ایک ہم عصر کے مناظرہ کے جواب میں جو کچھ کہا ہے وہ حاشیۂ شرح مطالع میں ان کا جو قول ہے اُس کے خلاف ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ مادۂ نقض محقق موصوف کا یہ ہے کہ جب ماشارحہ کو ہل بسیطہ سے ملا کر اُنمیں پھر تقدیم و تاخیر کردیجائے تب ماحقیقیۃ کا جو کام ہے وہ اِن دونوں کے ملانے سے حاصل ہو جاتا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ ماتن کا مقصد قطع نظر عن الانضمام کے ایک ایسے واحد اور منفرد مطلب کا بتلانا ہے جس سے تصور بحسب الحقیقۃ من حیث انہا موجودۃ کا طلب ہو سکے اور کسی دو کے ملانے کی ضرورت نہ ہو تو اگر وہ دونوں مل کر اس مطلب کے لئے مستعمل فی المنطق ہوں بھی تو یہ اِس بات کو مقتضی نہیں کہ ماحقیقیۃ کو اُڑا دیا جائے۔ اگرچہ اس جواب کو شارح سلم مولانا ملا حسنؒ نے اپنی شرح میں اپنے مخصوص انداز سے ضعیف ٹھیرایا ہے لیکن آخر میں اُن کے قائل کہنے سے انہوں نے خود بھی ترازوئے انصاف کی طرف دھیان برابر رکھا اور خدشات مذکورۃ الصدر کا اپنے ما قال میں جاری ہونے کا اقرار کیا ہی فافہم الاقوال واستقم الاحوال ١٢ سید انوار الحق

۵۲ قولہ لطلب الممیز الخ یعنی تیسرا مطلب مطالب اربعہ میں سے ایُّ ہے جو طلب ممیزہ لئے آیا کرتا ہے یعنی شئے مسئول کی ایک ایسی شئے بتلائی جائے جو اس کے ساتھ مختص ہو تو اگر وہ اس شئے کے ذاتیات ہوں تو جواب میں فصل قریب یا فصل بعید آئے گا اور اگر وہ شئے جو جواب میں واقع ہوتا ہے اور جو اس کے ساتھ مختص ہو عرضیات میں سے ہو تو جواب میں آئیگا خاصہ حقیقیہ یا خاصۂ اضافیہ مثلاً سوال کیا جائے کہ الانسان ایّ شئے ہو فی ذاتہ تو اس سے گویا انسان کی اُس چیز کے متعلق پوچھا گیا کہ جو انسان کی ذاتی ہے اور انسان کو اُس کے غیر سے تمیز دینے والی ہے تو جواب میں فصل یعنی ناطقٌ آئیگا یا طلب ماتمیز الشئ بان یکون من عرضیاتہ ہو گی تو اُس کی مثال جیسے کہ سوال کریں کہ الانسان ایّ شئے ہو فی عرضہ تو اس وقت مطلوب وہ شئے ہے جو عرض ہے انسان کی اور ممیز بھی ہے تو جواب میں خاصہ آئے گا یعنی ضاحک اس کے بعد یہ جاننا ضروری ہے کہ ایّ کو جو طلب الممیز بتلایا یہ تو کلیاتِ خمس میں اس کے متعلق جو کچھ بیان ہے اُس کے موافق ہے رہا مطلب ما کے متعلق جو کچھ یہاں بیان کیا وہ وہاں کے بیان کے موافق نہیں کیونکہ یہاں تو انہوں نے مطلب ما میں رسوم اور تعریف لفظی کو بھی داخل کیا حالانکہ وہاں کلیاتِ خمس کے مباحث میں مطلب ما کو م

فحقیقیۃ[۵۱] وایّ لطلب[۵۲] الممیز بالذاتیات او بالعرضیات وہل لطلب التصدیق بوجود شئ فی نفسہ[۵۳] فتسمے بسیطۃ[۵۴]

مطلب جنس اور طلب نوع اور طلب حدِ تام تک محصور کر دیا گیا ہے تو ممکن ہے کہ وہاں کا یہ حصر حقیقی ہو۔ اور یہاں رسوم وغیرہ کے لئے بھی مطلب ما کا استعمال توسع کرتے ہوئے صرف حدِ جواز تک ہو کیونکہ جہاں جہاں مسئول ایسی ذات ہو کہ اُس کی ذاتیات سے جواب نہ ہو سکتا ہو کما فی الواجب تعؐ تو ایسے مواضع میں گنجائش کچھ نکالنے کے لئے یہاں اجازتِ استعمالِ مطلب ما للرسوم دے چکے ہوں۔ اس لئے اس تاویل کی رُو سے اب مقامِ ہٰذا کے ما ذکر فی بحث الکلیات الخمس سے مطلب ما کے ساتھ عدمِ موافق ہونے کا اعتراض نہیں کیا جا سکتا فافہم

۵۳ قولہ فی نفسہ الخ یعنی مطالب تصدیقیہ کی اُمہات و اصول میں سے پہلا مطلب ہل ہے اور ہل دو قسم کا ہوا کرتا ہے بسیطہ اور مرکبہ تو اگر ہل سے کسی شے کے وجود فی نفسہ من غیر زیادۃ الوجود کی تصدیق مطلوب ہو جسطرح کوئی کہے کہ ہل زید موجود او معدوم تو یہ بسیطہ ہے لبساطتہ وعدم طلب الزیادۃ علی الوجود یا مثلاً کوئی کہے کہ ہل العنقاء موجودٌ ام لا تو اس میں صرف یہ غرض ہوتی ہے کہ ہل کا مابعد خارج میں متحقق ہے یا نہیں؟ اور اگر ایسا نہو بلکہ حال یہ ہو کہ ہل کے مدخول کا وجود و عدم کا تو پتہ ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے مثلاً اور کوئی وہمی شئے نہیں لیکن باوجود اِس قدر علم کے اُس پر ہل داخل کرتے ہیں تو معلوم ہو جائے گا کہ اس کی کسی صفتِ خاصہ کا حال دریافت کیا جا رہا ہے تو ایسے ہل کو ہلِ مرکبہ کہا جائیگا جیسے کوئی کہے کہ ہل الانسان عالمٌ یا ہلِ زید جاہلٌ تو یہ مرکب ہے لترکبہ وطلب الزیادۃ علے الوجود وہی تصفت اور ہل بسیطہ کی علامت یہ ہے کہ جس قضیہ میں ہل واقع ہو رہا ہو اُس کا محمول افعالِ عامہ میں سے ہو گا یعنی کون وجود حصول اور ثبوت وغیرہ اُس کے محمول واقع ہوں گے اور ہلِ مرکبہ کی علامت یہ ہے کہ جس میں وہ واقع ہے اُس کا محمول افعالِ خاصہ میں سے ہو گا مثلاً قیام قعود اکل شرب وغیرہ۔ تو اس کو جو بسیطہ اور مرکب کہتے ہیں سمجھ میں آپ کے بیان ماسبق سے یہ بھی آیا ہو گا یہ نام اُنکے مصداقات کے اعتبار سے ہیں مفہومات کے اعتبار سے نہیں۔ بیان کردہ تقسیم تو اس کی مشہور ہے البتہ میر باقر داماد نے ہل کی تین قسم بیان فرمائی ہیں کہ مطلب ہل پہلے تو بسیطہ مرکب کی طرف منقسم ہے لیکن پھر بسیطہ بھی دو قسم ہیں ایک بسیطِ حقیقی ہے اور دوسرا بسیطِ مشہوری ہے الیٰ ما قال ہٰذا الفاضل مع الدلائل التی قد ذکرہا ملا مثنا البلیاوی فی حاشیتہ الموسوم بضیاء النجوم نیز اس تثلیثِ اقسام پر سید زاہد نے جو اعتراض کیا ہے اور پھر اُس کا میر باقر کے شاگرد نے جو جواب دیا ہے یا شارح سلم ملا حسنؒ نے جو الگ رنگ چڑھایا ہے کہ ہل بسیطہ کے تین قسم ہیں اور ہلِ مرکبہ کے دو قسم ہیں وہ تمام لمبے چوڑے بیانات ہیں۔ اس مختصر میں اُن کی گنجائش نہیں فان شئت فارجع الی الحواشی علی القاضی وحواشی ہٰذا المتن ١٢

۵۴ قولہ بسیطۃ الخ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ صرف تصدیق بسیط کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ اس کا مصداق ہے صرف نفس شئے من حیث انہ یصح عنہ انتزاع الوجود گذشتہ بیانات سے اِن مطالب کے باہمی تقدم و تاخر کو آپ نے پہچان لیا ہو گا۔ کہ ہلِ بسیطہ جو طالب للوجود ہے ماشارحہ سے جو طالب للمفہوم ہوتا ہے مؤخر ہے لیکن ہل بسیطہ ماحقیقیۃ پر جو طالب للحقیقت ہوا کرتا ہے یقیناً مقدم ہو گا۔ باقی رہا ہلِ مرکبہ تو وہ بلاشبہ وجوبًا ماشارحہ سے متوخر ہو کر رہیگا اور اُس کا تاخر ہل بسیطہ سے تو وہ وجوبًا نہیں بلکہ استحسانًا ہے اور اسی ہلِ مرکبہ کا ماحقیقیۃ سے متاخر ہونا ذرا مخفی ہے ظاہر نہیں لانہ قد یطلب الصفات بدون عرفان الحقیقۃ ایضؑ ہاں مناسب یہی ہے کہ ماحقیقیۃ سے بھی یہ ہل مرکبہ موخر ہو لان طلب الصفات بعد تصور الحقیقۃ الیق باقی رہا مطلب ایُّ تو وہ بھی ہلِ مرکبہ پر مقدم ہے لان تصور الذاتیات التی قوام الذات بہا یستحسن ان یتقدم علی تصور بالعوارض ولا شک ان التصور بالعوارض مقدم علی التصدیق بالعوارض فافہم باقی مطلب ما شارحہ تو وہ تمام مطالب پر مقدم ہے۔ ١٢

ـــہ قولہ فمرکبۃ الخ اس لئے کہ اس سے تصدیق مرکب کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کوئی پوچھے کہ ہل الانسان
کاتب او ضاحک یا ہل الانسان قائم ام لا نیز مرکبہ میں جو صفت زائدہ کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے اس میں تعمیم ہے چاہے اس مسئول کے وہ صفات
ہوں جو اس کے وجود پر مقدم ہیں کالامکان وغیرہ یا اس کے وجود کے بعد صادق ہیں فافہم فانہ عود للحاشیۃ السابقۃ علی قولہ فی نفسہ ۱۲
ــــہ قولہ ولم الخ یعنی لم جو مطالب تصدیقی کے اصول میں سے دوسرا اصل ہے کبھی تو صرف تصدیق کی علت طلب کرنے کیلئے آتا ہے یعنی جس میں علیت لثبوت
المطلوب فی نفس الامر کا اعتبار نہیں ہوا
+ + + + + + + + + + +

او علیٰ صفۃ فمرکبۃ ولم لطلب الدلیل لمجرد التصدیق او للامر بحسب نفسہ
واما مطلب من وکم وکیف واین ومتی فہی اما ذنابات للامی او مندرجۃ
فی الہل المرکبۃ التصورات قدمناہا وضعاً لتقدمہا طبعاً

کرتا اور کبھی نفس الامر میں مطلوب کے ثبوت کی علیت کا بیان بھی اس سے مقصود ہوتا ہے یعنی اس بات کے لئے آتا ہے کہ جسطرح کہ وہ علت تصدیق کی علت ہے ایسے ہی اس تصدیق کے ثابت فی نفس الامر ہونے کو بھی بتلا جاتا ہے تو اس دو طرح پر استعمال کو مصنف بتلا رہے ہیں چنانچہ ثانی معنے کا بیان قولہ للامر فی نفسہ سے بیان کریں گے اور معنی اولی کے اعتبار سے اس کا نام دلیل انی ہوتا ہے اور معنی ثانی کے اعتبار سے اس کا نام دلیل لمی ہوتا ہے۔ ۱۲

ــــہ قولہ لمجرد التصدیق الخ اس کی مثال مثلاً کوئی پوچھے کہ لم کان ہذا متعفن الاخلاط تو اس سے جواب یاں آئے گا کہ لانہ محموم وکل محموم متعفن الاخلاط کہ اس میں حمی مجرد تصدیق کی علت ہے ثبوت التعفن فی نفس الامر کی علت نہیں بلکہ حقیقۃً معاملہ برعکس ہے فافہم ۱۲

ــــہ قولہ بحسب نفسہ الخ یہ ہے لم کا استعمال ثانی جس کے متعلق ابھی ہم کہہ آئے کہ اس سے دلیل لمی کا مطالبہ ہوتا ہے مثلاً کوئی کہے کہ لم کان ہذا محموما تو جواب میں کہا جائے کہ لانہ متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط محموم فہذا محموم تو اس میں حمی کیلئے تعفن اخلاط علت نفس الامر یہ ہے فقط لفظی علت نہیں جس طرح اول میں تھا باقی دلیل انی اور لمی کی اور توضیحات تو وہ قیاس کے بحث میں انشاء اللہ العزیز آجائیں گی۔ ہاں یہاں یہ جان لینا چاہئے کہ مطلب لم مطلب ما شارحہ اور ما حقیقیہ بلکہ ہل بسیطہ تینوں سے بے شبہ موخر ہے اور ہل مرکبہ سے بھی چاہئے یہی کہ مطلب لم کو متاخر مان لیا جاوے لکن فیہ قلقاً ظاہراً فتدبر ۱۲

ــــہ قولہ واما مطلب من الخ جب اُن مطالب کے ذکر سے مع تعریفات کے فارغ ہوئے جو ان میں کے بمنزلہ امہات اور اصول تھے تو اب اُن کے فروع کو بیان کرنے کا ارادہ کیا تو کہا کہ واما مطلب من الخ یعنی من کے ساتھ ہویت تشخصیہ کا طلب مقصود ہوا کرتا ہے جیسے مثلاً پوچھا جائے کہ من ہذا تو مقصود اس سے التعین التشخصی الممیز لہ من بین اشخاص آخر ہوا کرتا ہے ۱۲

ــــہ قولہ وکم الخ یعنی دوسرا مطلب مطالب تابعہ میں سے کم ہے جو من حیث العدد او من حیث المقدار کمی تعین کے طلب کے لئے آیا کرتا ہے جیسے آپ کسی سے پوچھیں کہ کم ثوبک یا جیسے قرآن کریم میں ہے سل بنی اسرائیل کم آتیناہم من آیۃ کہ اس میں تعین تعداد کی طلب ہے، اور پہلے میں مقدار کی تعین مطلوب ہے باقی کیف ہے جو کیفیات کی تعین کے لئے آتا ہے کہ کیف زید کہدیا جائے تو اس کے معنی یا ای کیفیۃ من الکیفیات ہیں جس کا جواب صحیح ہوگا اور این من حیث الحصول فی المکان کی تعین کے لئے ہے کہ کہا جائے مثلاً کہ زید

این زید فی المسجد ام فی السوق فیجاب باحدہما اور متی من حیث الحصول فی الزمان کی تعیین کے لئے ہے مثلاً کہدیا جائے کہ اتیت الیوم ام فی الامس ۱۲

ــــہ قولہ ذنابات الخ یہ لفظ جمع ہے ذنابۃ کا اور ذنب لغۃً دُم کو کہتے ہیں لیکن چونکہ دُم بھی حیوانات کی پچھلے حصہ میں ہوا کرتی ہے لہذا اسی معنے حقیقی سے مناسبت کی وجہ سے تابع شئے کو ذنب الشئ کہا گیا تو ذنابات جمع ہو کر توابع کے معنے پر ہوگا تو مصنف رح فرماتے ہیں کہ یہی مذکورہ مطالب کبھی تو امی کے توابع بن کر مستعمل ہوا کرتے ہیں اور یہ امی کے تب تابع ہوں گے جب مقصود بہذہ الالفاظ کوئی امر تصوری ہو اور اگر مطلوب بہذہ الالفاظ تصدیقی ہو تو پھر ہل مرکبہ کے تحت میں ہوتے ہیں لیکن اس میں ایک شبہ ہے وہ یہ کہ باقی تو خیر جیسے بھی ہوں لیکن ان میں کا لفظ من ہل مرکبہ کے تحت میں آجانا ابھی معرض خفاء میں ہے اس لئے کہ یہ تو ہویت تشخصیہ کیلئے ہوا کرتا ہے نہ کہ صفت زائدہ کے مطالبہ کے لئے تو اچھا یہ ہوگا کہ من کو امی ہی کا صرف تابع بنائیں اور باقی تمام کو ہل مرکبہ کے تحت میں مان لیں فافہم۔ ۱۲

(فائدۃ) ماسبق تفصیلات کے اختتام پر اب اجمالاً یہ سمجھ لیجئے کہ گویا سات قسم کے سوالات اس مقام پر ہوا کرتے ہیں، سوال عن تصور مفہوم الشئ مع قطع النظر عن الوجود والتقرر سواء کان بالوجہ او بالکنہ جسکا طلب کرنیوالا کلمہ ما شارحہ کہلاتا ہے اور دوسرا سوال عن فعلیۃ الشئ وتقررہ بتاثیر من الجاعل فی نفس الماہیۃ اور اسکا طلب کرنیوالا کلمہ ہل البسیط کہلاتا ہے اور تیسرا سوال ہے عن تصدیق وجود الشئ جس کا کلمہ طالبہ ہل بسیط ہے اور چوتھا سوال ہے عن تصور حقیقۃ الشئ بعد العلم بوجودہ جس کا طالب ما حقیقیہ ہے اور پانچواں جب سوال ہو عن تصدیق حقیقۃ زائدۃ علی الماہیۃ سوی الوجود تو اس کا طالب ہے ہل مرکب اور اگر

سوال ہو عن ممیز الشئ ذاتیاً کان او عرضیاً تو اس کا مطلب ای ہے اور ساتواں سوال ہے عن طلب الدلیل لمجرد التصدیق او للامر فی نفسہ تو اس کا طلب کرنیوالا کلمہ لم ہے اور باقی جو ذنابات ہیں وہ انہیں میں سے کسی ایک کا سوال ہوگا فاحفظہ ۱۲

ــــہ قولہ التصورات الخ یہ قول مبتدا محذوف کی خبر ہے لئے ہذا البحث التصورات چونکہ فن منطق میں معرف اور حجۃ مقصود بالذات ہیں اور معرف کا موقوف علیہ تصور ہوا کرتا ہے لہذا اولاً موقوف علیہ کو پہلے سے بیان کرنا چاہتے ہیں اور یہ لفظ تصور کی جمع ہے جو متصور کے معنے پر یہاں لیا جائیگا۔ اور چونکہ متصور کے انواع کثیر ہیں اس لئے اس کا لحاظ کرکے جمع لے آئے اور التصورات کہہ چکے اب چونکہ ایک شبہ یہاں پڑ سکتا تھا کہ تصدیقات سے تصورات کو کیوں مقدم کرکے ذکر اس کا شروع کر رہے ہیں چاہئے تھا کہ تصدیقات مقدم کرتے تو اس کا جواب دیتے ہوئے از خود فرما رہے ہیں کہ قدمناہا لئے علی التصدیقات لتقدم التصورات علی التصدیقات طبعاً فالاولی ان یوافق الذکر الطبع فافہم ۱۲

ــــہ قولہ لتقدمہا طبعاً الخ یعنی چوں کہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے لہذا لاجرم ذکراً بھی مقدم کیا تاکہ وضع کی طبع کیساتھ موافقت ہو اب تقدم طبعی کس کو کہتے ہیں جس سے یہ آشکارا ہو کہ واقعی تصورات تصدیقات پر طبعاً مقدم ہیں تو تقدم طبعی نام ہے اس تقدم کا جس میں شئ متقدم متاخر کے لئے محتاج الیہ ہو اور متاخر اس متقدم کا محتاج ہو لیکن متقدم متاخر کے لئے علت تامہ نہ ہو اس سے یہ معلوم ہوا کہ تقدم طبعی میں دو چیزیں ہوا کرتی ہیں ایک یہ کہ متقدم محتاج الیہ ہو اور دوسرا یہ کہ متقدم متاخر کے لئے علت تامہ نہ ہو۔ جیسے چار کے عدد کا تقدم آٹھ پر کہ چار محتاج الیہ ہے آٹھ کے وجود کے لئے (بقیہ برصفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گزشتہ) لیکن علت تامہ نہیں حتیٰ کہ چار کے وجود پر بس آٹھ کا عدد بھی متحقق ہو ہاں آٹھ کے وجود میں اس چار کو دخل ضرور ہوگا لیکن علت تامہ اُس کے وجود کی نہیں۔ تو مصنفؒ فان المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم سے تقدم طبعی میں جن دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے اُس میں سے پہلی چیز کی دلیل کو تو بتلادیں گے اور شئے ثانی کی دلیل کو بوجہ شہرت کے ترک کرچکے ہیں کما ستطلع علیٰ ذالک۔ اب اس میں شک نہیں کہ واقعی تصور طبعاً مقدم ہے تصدیق پر اس لئے کہ تصور محتاج الیہ ہے تصدیق کا لان التصدیق لایکون بدون التصور بل بدون التصورات الثلث شرطاً او شطراً اور اسی طرح تقدم طبعی کی دوسری شرط کا بھی تصور میں تحقق ہے کہ تصور علت تامہ للتصدیق بھی نہیں لوجود التصور بدون التصدیق

فانّ⁽⁵¹⁾ المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم فیل⁽⁵²⁾ فیہ حکم فہو کذب و⁽⁵³⁾حلہ انّہ،

گزشتہ فائدہ میں ہوچکا ہاں اگر وجہ ضبط معلوم کرنا ہو تو سن لیجئے کہ متقدم و متأخر کا اجتماع حدوثاً ایک زمانہ کے اندر ممکن ہوگا یا نہیں اگر حدوثاً اجتماع دونوں کا ممکن نہ ہو تو اس کو تقدم زمانی کہیں گے جیسے تقدم الاب علی الابن اور اگر وہ دونوں حدوثاً ممکن الاجتماع ہوں تو پھر یہ کہیں گے متقدم متأخر کے لئے علت تامہ ہوگا یا نہیں ہوگا بلکہ یا علت ناقصہ ہوگا یا نہ علت تامہ ہوگا اور نہ ناقصہ ہوگا تو اگر متقدم علت تامہ ہو للمتأخر تو اُس کا نام ہے تقدم بالعلیۃ جس کو تقدم ذاتی بھی کہتے ہیں اور اگر علت ناقصہ ہو تو اس کو تقدم طبعی کہتے ہیں جیسے تقدم حرکت ید علی حرکۃ المفتاح کہ یہ تقدم ذاتی ہے اور تقدم تصور علی التصدیق کہ یہ تقدم طبعی ہے اور اگر متقدم ایسا ہو کہ نہ علت تام ہو تو متأخر کیلئے اور نہ علت ناقصہ تو پھر اُسے دیکھنا چاہئے کہ مرتب کو اُس میں کوئی دخل ہے یا نہیں اگر مرتب کا اُن میں دخل ہو تو اُسے تقدم وضعی کہتے ہیں اور اگر مرتب کا اس میں کوئی بھی دخل نہ ہو تو اُس کو پھر تقدم رتبی کہینگے جس کا دوسرا نام تقدم مکانی بھی ہے۔ جیسے تقدم صف اولیٰ علی الصف الثانی فی الصفوف المرتبۃ فی المسجد ۱۲

⁵² قولہ فیل فیہ حکم الخ یعنی یہاں مصنفؒ کے اس قول المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم میں بھی حکم ہے چونکہ مصنفؒ نے خود اپنے قول میں امتناع حکم کا مجہول مطلق ہی پر تو لگایا ہے اور حالانکہ مجہول مطلق پر حکم لگانے کو ممتنع بھی کہتے ہیں تو یہ اجتماع ضدین ہے کیونکہ جاننے کی بات ہے کہ المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم یہ ایک قضیہ ہے جس میں المجہول المطلق محکوم علیہ اور یمتنع علیہ الحکم محکوم بہ ہے اب ہم سوال کرتے ہیں کہ یہ محکوم علیہ معلوم ہے یا مجہول اگر معلوم ہے تو یہ کہنا چاہیے یصح علیہ الحکم نہ کہ یمتنع علیہ الحکم نہ یہ کہ معلوم پر حکم امتناع کا نہیں ہوتا ہے بلکہ صحت کا حکم ہوتا ہے اور اگر یہ محکوم علیہ مجہول ہو تو پھر یمتنع علیہ الحکم کا حکم کیسے درست ہے کیونکہ امتناع بھی تو ایک حکم ہے ۱۲۔

⁵³ قولہ وحلہ الخ یعنی اعتراض مذکورۃ الصدر کا حل یہ ہے کہ مجہول مطلق جو یہاں مصنفؒ کے کلام میں موضوع واقع ہے یہ بذات خود وصف مجہولیت ہی سے معلوم ہے اگرچہ نام اُس کا مجہول ہے لہٰذا اس پر حکم لگانا صحیح ہوا۔ تو مجہول مطلق ہونا یہاں اس کا بالعرض ہے۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ یہ مسلم قاعدہ ہے کہ اسماء کے ذریعہ سے مسمیات کا علم حاصل ہوجاتا ہے مثلاً اسم زید سے علم اُس کے ماصدق علیہ کا حاصل ہوجاتا ہے اور دوسرا قاعدہ یہ بھی ہے کہ جب مبدء کسی ذات سے قائم ہو تو اُس ذات پر اُس کا مشتق محمول ہوا کرتا ہے جیسے مبدء جہل اگر زید سے قائم ہو تو جہل سے بنا ہوا حرف یعنی جاہل بھی ذات زید پر ضرور محمول ہوگا۔ اسی طرح مبدء ضرب مثلاً زید سے قائم ہو تو اس کا کوئی مشتق اس پر محمول ہوسکے گا تو زید جاہل اور زید ضارب کہنا درست ہوگا تو اسی طرح یہاں پر بھی مجہول مطلق اسم اور عنوان سے مجہول مطلق کا علم ہوا لہٰذا اس اعتبار سے تو حکم امتناع کا اس پر صحیح ہے اور چونکہ مبدء جہل اس کے ساتھ قائم ہے لہٰذا اس اعتبار سے وہ مجہول ہوا تو جس اعتبار سے معلوم ہے اُس اعتبار سے حکم اس پر لگایا گیا ہے اور جس اعتبار سے مجہول ہے اُس اعتبار سے سلب حکم امتناع ہو رہا ہے ولا تناقض اذا اختلف الموضوع فلیس ہنا تناقض کما فہم کیوں کہ ایک اعتبار سے یہ معلوم ہے یعنی بوصف المجہولیت بذات خود المجہول المطلق (جو موضوع ہے یہاں پر) معلوم ہے جس پر حکم صحیح ہے ہاں یہ باعتبار فرض کردن عقل اور المجہول مجہول ہے اس لئے اس اعتبار آخر کی وجہ سے سلب حکم ہو تو وہ بھی منافی نہیں تو المجہول المطلق میں دو حیثیت ہوگئے ایک اس کے معلوم بالذات ہونے کی دوسری اس کی مجہول بالعرض ہونے کی کہ یعنے بواسطہ ان العقل جعلہ عنوانا للافراد المجہولۃ تصوراً مطلقاً فالحکم بالامتناع باعتبار مغائر الاعتبار امتناع الحکم فلا محذور فیہ فافہم ولا تغفل واما التفصیلات فسیأتی عنقریب فی التصدیقات تحت مباحث المحصورات ۱۲۔

+ + + + + + + + + + + + + +
+ + + + + + +

ثابتاً ذالعا لہٰذا یہ نتیجہ ہے کہ تصور بالطبع التصدیق پر مقدم ہے تو مصنف وضعاً یعنی ذکراً بھی تصور کے مباحث کو مقدم کرکے ایا لیوافق الوضع الطبع ۱۲ (فائدہ) تقدم کی بحث چھڑنے پر اب اس کے بقیہ اقسام بھی سمجھ لیجئے شاید کہیں موقع پر کام دے۔ کہ تقدم کی چار قسم ہیں تقدم زمانی تقدم طبعی تقدم ذاتی اور تقدم وضعی۔ تقدم زمانی یہ ہے کہ متقدم ایک زمانہ میں ہوا کرتی ہے اور متأخر دوسرے زمانہ میں اور ذاتی تقدم اسے کہتے ہیں جس میں شئے متقدم مؤخر کے لئے علت الیہ ہو اور محتاج الیہ ہونے کیساتھ ساتھ وہ متقدم متأخر کے لئے علت تامہ بھی ہو سواء کانا فی زمانین واحد او فی زمانین اور تقدم طبعی وہ ہے جہاں متقدم متأخر کا محتاج الیہ ہو لیکن اس کیلئے علت تامہ نہ ہو چنانچہ تصور و تصدیق میں ایسا ہی ہے اسلئے کہ تصدیق جو متأخر ہے متقدم یعنی تصور کیلئے محتاج تو ہے حتیٰ کہ ہر تصدیق میں ضروری ہے کہ طرفین کا اور نسبت کا تصور ہو لیکن تصور و تصدیق کیلئے علت تامہ نہیں کہ جب یہ تصورات تصدیق متحقق ہوں تو تصدیق بھی موجود ہو بلکہ تصدیق کے تحقق کیلئے حکم کی بھی ضرورت رہتی ہے کما مر غیر مرۃ اور تقدم وضعی نام ہے تقدم فی الذکر کا فاحفظ اقسام التقدم ہذہ فتفصیل ستنفعک فی کثیر من المواضع انشاء اللہ ۱۲

⁵¹ قولہ فان المجہول المطلق الخ تقدم طبعی میں جن دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے اسمیں شئی اول یعنی متأخر کا متقدم کی طرف محتاج ہونے کو بتلاتے ہوئے اس پر دلیل بیان کرتے ہیں اور بیان جو کہ ما نحن فیہ میں متقدم طبعاً تصور ہے۔ اور متأخر تصدیق ہے تو اس پر دلیل بیان کرتے ہیں کہ کس طرح تصدیق تصور کا محتاج ہے اور بدون تصور کے تصدیق کا وجود نہیں تو کہتے ہیں کہ تصدیق میں حکم کا ہونا ضروری ہے لیکن حکم تو محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان ہی آیا کرتا ہے ورنہ حکم کا وجود نہیں ہوا کرتا لہٰذا التصدیق کے لئے محکوم علیہ کا تصور لابدی ہے اس لئے کہ اگر محکوم علیہ پہلے متصور نہ ہو تو اس پر حکم کس طرح کیا جائیگا کیونکہ پھر تو مجہول مطلق پر گویا حکم لگانا ہوگا اور حکم مجہول مطلق پر لگانا ممتنع ہے پس لامحالہ ماننا پڑے گا کہ تصدیق تصور کا محتاج ہے اور تصور اس کا محتاج الیہ ہو کر تصدیق پر مقدم بالطبع ہے وہذا ہو المراد۔ تو خلاصہ دلیل مذکور کا یہ ہوا کہ تصدیق میں جب بالضرورۃ حکم ہوگا اور حکم کے لئے طرفین کی ضرورت ہے اب چونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ثبوت شئے للشئے فرع ہوا کرتا ہے ثبوت مثبت لہ کا تو محکوم علیہ کا تصور بھی ضروری ہوگا ورنہ مجہول مطلق پر حکم لگانا لازم آئیگا وہو باطل لہٰذا معلوم ہوا کہ تصور و تصدیق کے لئے محتاج الیہ ہے۔ اور مجہول مطلق وہ چیز ہے کہ جس کا حصول ذہن میں نہ ذاتیات سے ہو اور نہ عرضیات سے۔ باقی اقسام تقدم کا بیان

معلوم بالذات ومجہول مطلق بالعرض فالحکم وسلبہ بالاعتبارین وسیاتی الافادۃ انما تتم بالدلالۃ منہا عقلیۃ بعلاقۃ ذاتیۃ ومنہا وضعیۃ بجعل جاعل ومنہا طبعیۃ باحداث طبعیۃ وکل منہا

٥١ قولہ الافادۃ الخ جب آدمی کسی مجہول تصوری یا تصدیقی کے درپے ہوتا ہے تو اس کے واسطے وہ اپنے معلومات میں غور کرتا ہے اور ان کو ایسے ڈھب سے ترتیب دیتا ہے کہ کسی طرح مجہول کو جان لے پس اس کا غور معلوماتِ ذہنی میں ہوتا ہے اور اس کو الفاظ سے جو ان معلومات پر دلالت کرتے ہوں مطلقاً نظر اندازی اور قطع نظر رہتا ہے اور یہی سبب ہے کہ مباحثِ لفظی سے منطقی کو کچھ سروکار نہیں بلکہ صرف ونحو ولغت ومعانی اور بلاغت والے لفظوں کو اخذ کرتے اور ان سے بحث کرتے ہیں مگر یہ بھی تو احتمال ہے کہ کوئی مجہول ایسا پیش آجائے کہ خود انسان اپنے غور سے اس کو معلوم نہ کر سکے تو ضرورۃً اس کو دوسرے سے مدد لینی پڑے گی اور وہ دوسرا اس کو بتائے گا کہ فلاں فلاں معلومات کو اس طور پر ترتیب دینے سے یہ مجہول معلوم ہو سکتا ہے لیکن وہ دوسرا جو کچھ بتائے گا آخرکار لفظوں سے بتائے گا۔ اتنے لگاؤ سے منطق میں بھی تھوڑی سی بحث متعلق الفاظ کی جاتی ہے تو اسی کو مصنفؒ اعتذار کے طور پر بیان کر رہے ہیں کہ اگرچہ منطقیین تو معرف اور حجت سے بالذات بحث کرتے ہیں جو دونوں از قبیل معقولات ومعانی ہیں اور بظاہر ان کا توقف بھی الفاظ پر نہیں لیکن پھر بھی چونکہ منطق میں کبھی افادہ اور استفادہ کی ضرورت ہو جاتی ہے جو بلا الفاظ دالہ علی مافی الضمیر کے ممکن نہیں اس لئے طبعاً الفاظ کا تذکرہ بھی بقدر الضرورۃ کتب منطق میں ہونا ضروری ہے پھر چونکہ محض الفاظ سے تعلق نہیں بلکہ ان کے من حیث الدلالۃ علی الکلام النفسی کے ان سے بحث کیجاتی ہے اسلئے لاجرم دلالتِ لفظ علی المعنی کی بحث بقیہ جملہ مباحثِ الفاظ پر مقدم ہے چنانچہ مصنفؒ بھی اولاً دلالت کے اقسام وغیرہ کو پہلے شروع کرتے ہوئے فرماوینگے کہ ومنہا عقلیۃ الخ ١٢

٥٢ قولہ انما تتم الخ یہ حصر حقیقی نہیں کیوں کہ ظاہر ہے کہ افادہ واجب تعالیٰ علی الانبیاءؑ والاولیاءؒ وحی اور الہام سے ہوا کرتا ہے وہاں الفاظ نہیں ہوتے جو دال علی المعانی ہو کر مفید مطلب ہوں بلکہ وہاں القاء معنے فی القلب بطریق الفیض ہوتا ہے بدون الالفاظ تو یہ حصر اضافی ہے یعنی الافادۃ بالنسبۃ الینا منحصرۃ فی الدلالۃ نیز افادہ اور استفادہ کتابت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے لیکن اس سے حصول کی دشواریوں کا پردہ اتنا باریک ہے کہ ہر عقلِ سلیم والا اس کے متعلق کسی کے بلا نقاب کشائی کئے پتہ ہے باقی رہا اشراقیین وغیرہ حضرات کا بدون الفاظ خود اپنے اشراق نوری سے افادہ اور استفادہ تو وہ بھی کوئی حجت نہیں اس لئے کہ وہ ہر شخص کے لئے میسر نہیں خواص کا کام ہے تو شاذ ہوا والشاذ کالمعدوم اس لئے مصنفؒ انما سے اضافی حصر کرتے ہوئے افادہ واستفادہ کیلئے طریقۂ غالبہ مروجہ کو ذکر فرما چکے ہیں فافہم ١٢

٥٣ قولہ بالدلالۃ الخ دلالت کے معنے یہ ہیں کہ کسی دو چیزوں کے درمیان ایسا علاقہ ہو کہ اس کی وجہ سے جب ایک پر علم ہو جائے تو اس سے دوسرے کا علم بھی حاصل ہو اور یہی مراد ہے مناطقہ کے اس قول کا الدلالۃ ہی کون الشیٔ بحیث یستلزم العلم بہ العلم بشیٔ آخر اور ایک ہے وضع جو اس دلالت سے خاص ہے کیوں کہ اس کی تعریف یہ ہے کہ ہو تعیین الشیٔ بازاء امر بحیث یفہم منہ الامر تو دلالت عام ہے اور وضع خاص ہے تو جہاں دلالت ہو وہاں وضع کا ہونا ضروری نہیں مثلاً دھواں دال ہے آگ پر لیکن دھوئیں میں وضع نہیں کہ آگ کے لئے وضع ہو بلکہ آگ جدا ایک شئی ہے اور دھواں جدا۔ باقی وضع کی پھر دو قسم ہے کبھی شخصی ہوتی ہے اور کبھی نوعی پہلی کی مثال ہے وضع لفظِ زید بمقابلۂ ذاتِ زید اور دوسری کی مثال ہے وضع ہیئتِ فاعل مثلاً بمقابلۂ ذاتِ فاعل یا وضع ہیئت جملہ اسمیہ یا فعلیہ وغیرہ ١٢

٥٤ قولہ منہا عقلیۃ الخ یعنی دلالت کی تین قسم ہیں وضعیہ عقلیہ اور طبعیہ کیونکہ اس میں یا وضع کو دخل ہوگا یا نہیں اگر وضعِ واضع کا دلالت میں دخل ہو تو اس دلالت کا نام وضعیہ ہے اور اگر واضع کا دخل نہ ہو تو پھر دیکھنا چاہیئے کہ اس میں علاقہ ذاتیت کا ہے یا نہیں اگر علاقہ ذاتیت کا ہو یعنی دال اور مدلول کے اندر علیت ومعلولیت اور لازم وملزوم کا تعلق ہے یا نہیں اگر ہو تو یہ دلالت عقلیہ ہوگی ورنہ طبعیہ اور پھر ان تین میں سے ہر ایک کی دو دو قسم ہیں لفظیہ اور غیر لفظیہ تو کل مجموعۂ اقسام دلالت تین میں دو کے ضرب دینے سے چھ نکلیں لیکن چونکہ ان تمام میں سے دلالتِ لفظیہ وضعیہ من حیث التعلیم والتعلم اسہل اور اشمل ہے لہذا عرفِ مناطقہ میں صرف اسی کا اعتبار کیا جاتا ہے اور باقی متروک ہیں کما ستعلم عن قریب ١٢

٥٥ قولہ بعلاقۃ ذاتیۃ الخ علاقۂ ذاتیہ سے مراد یہ ہے کہ دال اور مدلول کے درمیان علیت کا ایسا علاقہ ہو جس کے سبب معلول سے علت کی طرف انتقال ہو کدلالۃ الدخان علی النار اور یا اس کا عکس ہو یعنی علت سے معلول کی طرف انتقال کدلالۃ طلوع الشمس علی النہار اور یا ایک معلول سے دوسرے معلول کی طرف انتقال ہو اور ایسا تب ہوگا جب وہ دونوں کسی علتِ واحدہ آخر کے معلول ہوں کدلالۃ الدخان علی الحرارۃ باقی دوسرے کو وضعی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ منسوب الی الوضع ہے یعنی اس میں وضعِ واضع کو دخل ہوا کرتا ہے اور طبعی کی وجہ تسمیہ بھی ظاہر ہے یعنی جب مدلول طبیعت کو عارض ہو جاتا ہے تو طبیعت اس پر دلالت کرنے والی شئے کا احداث کر دیتی ہے جیسے جب طبیعت کو دردِ سینہ مثلاً عارض ہو جائے تو اس پر دال جو چیز ہے یعنی اُح اُح اس کی طرف طبیعت مجبور ہو جاتی ہے کہ کہاں سے اور یہ الفاظ زبان پہ لائے یا توبرہ کو دیکھ کر گھوڑے کا ہنہنانا وغیرہ کہ یہ دلالت طبعیہ ہے لدخل الطبع فیہ۔ فافہم

٥٦ قولہ وکل منہا الخ یعنی دلالاتِ ثلاثہ مذکورہ میں سے پھر ہر واحد کے دو دو قسم ہیں اس لئے کہ دال یا از قبیلۂ الفاظ ہوگا یا از قبیلۂ غیر الفاظ تو کل چھ قسمیں دلالت کی ہوئیں۔ کما مرّ منا ولکن اسمع ثانیاً مع الامثلۃ لتکون علی زیادۃ بصیرۃ ایک ہے دلالتِ عقلی لفظی کدلالۃ لفظ دیز المسموع من وراء الجدار علی وجود اللافظ دوسری دلالتِ عقلی غیر لفظی کدلالۃ الدخان علی النار تیسری دلالتِ لفظی وضعی کدلالۃ الانسان علی الحیوان الناطق چوتھی دلالتِ وضعی غیر لفظی کدلالۃ الدوال الاربعۃ اعنی بہا الخطوط والعقود والنصب والاشارات علی مدلولاتہا پانچویں دلالتِ طبعی لفظی کدلالۃ اُح اُح علی وجع الصدر چھٹی دلالتِ طبعی غیر لفظی کدلالۃ سرعۃ النبض علی الحمّی تو یہ تمام چھ قسم ہوئیں اور باہم امتیاز بھی ہر ایک کا دوسرے سے ظاہر ہے البتہ دلالتِ عقلی غیر لفظی اور طبعی غیر لفظی میں ذرا اشتباہ ہے کیونکہ یہ دونوں کبھی ایک مادہ میں جمع بھی ہو جاتی ہیں تو پھر پتہ چلنا دشوار ہو جاتا ہے مثلاً نبض کی تیزی جو بخار پر دال ہے اس میں دونوں متحقق ہو سکتے ہیں لیکن اس اشتباہ کا رفع بھی سہل ہے اس لئے کہ جہات مختلفہ کے لحاظ سے اس میں فرق ہو سکتا ہے کہ مثلاً مثال مذکور میں اگر تاثیر کی جہت کا اعتبار کریں تو پھر اسے دلالتِ عقلیہ کہیں گے لیکن اگر اس سے قطع نظر کر کے اس کا من جہۃ احداث الطبیعۃ لحاظ کریں تو پھر دلالتِ طبعیہ ہے فافہم واحفظہ ١٢-

٥١ قولہ واذا کان الانسان الخ یہاں سے اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مناطقہ ان تمام اقسامِ دلالت کو اپنے ہاں اعتبار نہیں کرتے ہیں بلکہ صرف ان میں سے دلالتِ لفظی وضعی کو لیا ہے اور یہ اس لئے کہ مناطقہ کو تو الفاظ اور پھر اُن کے دال علی المعانی ہونے کی بحث مجبوراً اور تبعاً چھیڑنی پڑی درحقیقت تو معانی معقولات اور مفاہیم ذھنیہ سے ان کا تعلق ہے تو جس قسم کی دلالت سے یہ فائدہ زیادہ اور بہت زیادہ سہولت کیساتھ حاصل ہو اُس کی ہی صرف اِن کو ضرورت ہے نیز ہر انسان کو اپنے بنی نوع کے ساتھ باہمی تعاون ومشارکت کی انتہائی ضرورت اپنی زندگی میں ہوتی رہتی ہے اور وہ اپنی معیشت میں تمدن کا محتاج ہوا کرتا ہے اور تمدن باہمی اس بات پر موقوف ہے کہ ہر شخص اپنے ساتھی اور تعلق دار کے مافی الضمیر کو پہچانے اب اس کے پہچاننے کے لئے تو یا اشارات سے کام لے گا تو وہ معقولاتِ محضہ میں چل ہی نہیں سکتے اور یا کتابت سے آپس میں سمجھنے اور سمجھانے میں کام لیا جائیگا تو یہ اگرچہ ممکن ہے لیکن عام نہیں کیونکہ ہر شخص لکھنا نہیں جانتا اور دشوار بھی ہے کیونکہ ہر وقت مشقت کرنی پڑے گی کما ہو الظاہر اسی طرح نُصُب اور باقی دوال بھی صعوبتوں سے خالی نہیں ہیں لہذا لامحالۃ مافی الضمائر کے باہمی افادہ اور استفادہ کے لئے صرف الفاظِ موضوعہ للمعانی ایک ایسا ذریعہ رہا جو اسہل ترین ہونیکے ساتھ ساتھ ایسا اعم بھی ہے کہ شاید شاذ و نادر کوئی ایسا فرد ناطق حیوانات میں سے ملے گا جو گونگا ہونے کے سبب بولنے پر قادر نہ ہو لہذا مناطقہ بھی صرف اسی ایک یعنی دلالتِ لفظی وضعی کو لے کر اس سے بحث کرنے لگے اور اس کے اقسام وغیرہ احکام بیان کر کے اپنے محاورات میں استعمال کرنے لگے ۱۲۔

لفظیۃ وغیر لفظیۃ واذا کان[٥١] الانسان مدنی الطبع کثیر الافتقار الی التعلیم والتعلم وکانت للفظیۃ الوضعیۃ اعمہا واشملہا[٥٢] فلہا الاعتبار ومن ھٰہنا[٥٣] تبین

ہ لفظ صورِ خارجیہ کے لئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ موضوع لہ بالذات وہ چیز ہوا کرتی ہے جو ملتفت الیہ بالذات ہو اور ملتفت الیہ بالذات چونکہ اعیانِ خارجیہ ہیں لہذا موضوع لہ بالذات بھی اعیانِ خارجیہ ہی ہوں گے یعنی صُورِ خارجیہ اور بعض کہتے ہیں کہ لفظ صُوِ ذھنیہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں کیونکہ موضوع لہ وہ ہو گا جو معلوم بالذات ہو اور چونکہ معلوم بالذات صورتِ ذھنیہ ہوا کرتی ہے نہ کہ صورتِ خارجیہ اس لئے موضوع لہ بالذات بھی صُورِ ذہنیہ ہی ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ لفظ معنی مطلقہ کے لئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ اگر صورتِ ذہنیہ اور صورتِ خارجیہ کے لئے موضوع ہو تو تعلیم وتعلم ناممکن ہو جائیگا کیونکہ تعلیم وتعلم ہوتا ہے انتقال ذہن الیٰ ذہن سے اور انتقال صُورِ ذہنیہ کا اس معنی کے اندر غیر ممکن ہے زیرا کہ صورتِ ذہنیہ عرض ہے منجملہ اعراض کے اور اعراض کے اندر تبدیل محل سے تبدیل حال ہو جاتا ہے پس اس وقت مثلاً جو حال منتقلہ ہوتا ہے تعلیم وتعلم کے وقت معلم کا طرف متعلم کے وہ اُس حال کے غیر ہو گا جو معلم میں تھا پس جو علم ذہنِ معلم میں تھا وہ بعینہٖ ذہنِ متعلم میں منتقل ہو گا کیوں کہ محل کی تبدیلی سے حال کی بھی تبدیلی ہوتی ہے اور اگر صورتِ خارجیہ یعنی اعیان کے لئے الفاظ موضوع ہیں تو تعلیم کلیات ناممکن ہو گی کیونکہ کلیات کیلئے اعیانِ خارجیہ نہیں ہوا کرتے کیونکہ وہ تو معقولاتِ ثانویہ میں سے ہیں نیز اگر صورتِ ذہنیہ کے لئے لفظ موضوع ہو یا صورتِ خارجیہ کیلئے تو بعض الفاظ بلامعنی رہ جائیں گے مثلاً لفظ اللہ تو اگر کہا جاوے کہ لفظ کی وضع صورتِ ذھنیہ کیلئے ہے تو ہر لفظ کے لئے صورتِ ذہنیہ ہو گی حالانکہ ابھی ملا یحد کے بعد لا یتصور میں مدلل یہ بات گذر چکی کہ اللہ تعالیٰ ذی صورت نہیں ہے تو پھر لفظ اللہ کی وضع کس ذات کے لئے ہو گی نیز اگر یہ کہا جائے کہ لفظِ صورتِ خارجیہ کے لئے وضع ہے تو پھر کلی بھی ایک لفظ ہے جس کے لئے کوئی صورتِ خارجیہ ہونا چاہیئے حالانکہ کلی کیلئے کوئی بھی خارجی صورت نہیں ہے کما ستعلم عن قریب۔ تو اسی مختلفٌ فیہ مسئلہ میں ما ہو الحق عند المصنف کی طرف اشارہ

کرتے ہوئے مصنفؒ اسی بین بین مذہبِ ثالث کو لے رہے ہیں کہ نہ تو وضع الفاظ للصورِ الذہنیہ ہے اور نہ للصور الخارجیہ ہے بلکہ وضع الفاظ للمعانی من حیث ہی ہی ہے اس لئے کہ انسان کو تعلیم وتعلم میں اگر ضرورت اور احتیاج ہے تو وہ معانیٔ مطلقہ کی طرف ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ وضع الفاظ بمقابلہ معانی من حیث ہی ہی کے ہے اس لئے کہ وضع کی غرض وضع الفاظ سے مافی الضمیر کا افادہ للغیر ہے اور ظاہر ہے کہ افادہ میں سوائے نفسِ شئے کے اور کوئی چیز مقصود نہیں ہوتی۔ ہاں اگر قائلینِ وضع الفاظ بمقابلہ الصور الذہنیہ کی مراد اُس صورتِ ذہنیہ سے اُس کی ماہیت من حیث ہی ہی ہو جیسے کہ اس قسم کے اطلاقات مناطقہ کے کلام میں شائع ضائع ہیں تو پھر اُن کی بات بھی اسی تاویل سے صحیح ہے بلکہ اسی طرح وضع الفاظ بمقابلۃ الصور الخارجیہ کہنے والوں کی مراد بھی اگر تاویل کر کے یہ قرار دیجائے کہ اُن کا مطلب عینِ خارجی سے نفسِ شئے من حیث ہی ہی ہے تو پھر اُن پر بھی کوئی اعتراض نہیں ہاں اگر بلا تاویل اُن کا مطلب وہی ہو جو وہ بظاہر کہہ رہے ہیں تو ضرور ایک پر لفظ اللہ کی وضع للصورتِ الذہنیہ کا اعتراض پڑے گا کہ کس طرح ہے اور دوسرے پر لفظِ کلی اور فوقیت وتحتیت وغیرہ الفاظ کی وضع للصور الخارجیۃ کے ثابت کرنے کی دشواری اور اُس کا حل تلاش کرنے کی ذمہ داری آئے گی فافہم ۱۲

(فائدہ) الفاظ کے موضوع للصور الذہنیہ ہونیکے قائلین ابو نصر فارابیؒ اور ابو علی بن سیناؒ ہیں اور الفاظ کی وضع للصور الخارجیہ ہونیکا قول امام رازیؒ سید السندؒ اور محققِ طوسیؒ وغیرہ کر چکے ہیں اور مصنفؒ نے متن میں جس قولِ متوسط کو اختیار کیا ہے یہ متاخرین میں سے جمہور کا قول ہے اور درحقیقت ان کا یہ اختلافِ اقوال ایک دوسرے مسئلہ پر مبنی ہے۔ وہ یہ کہ معلوم بالذات کی تعیین میں دراصل انکا جھگڑا ہے کہ آیا امرِ خارجی معلوم بالذات ہے یا امرِ ذہنی تو جسکے خیال میں معلوم بالذات امرِ خارجی ہے انہوں نے موضوعیتِ الفاظ بمقابلۃ الصور الخارجیہ کا قول کیا اور جنہوں نے یہ سمجھا کہ معلوم بالذات امرِ خارجی نہیں بلکہ امرِ ذہنی ہے[٤]

٥٢ قولہ واشملہا الخ بعض نسخوں میں اشمل کی جگہ اسہل مذکور ہے بہر حال تعلیم اور تعلم کی رو سے یقیناً یہ دلالتِ لفظی وضعی اسہل الدلالات ہے اور اس کے اعم و اسہل ہونے کے کئی وجوہات ہیں ایک وجہ تو یہ ہے کہ ہر لغت میں لا علی التعیین وضع الفاظ للمعانی رائج اور شائع ہے بلکہ بعد الوضع اس میں نقل مجاز کنایہ وغیرہ بھی آتے رہتے ہیں جس کی وجہ سے عموم وسہولت حاصل ہوتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود لاتعد ولا تحصیٰ یعنی بے شمار معانی کے مقابلہ میں اصول الفاظ کو وضع فرما کر آدم علیہ السلام کو اُس کے اسماء سکھلائے کما فی قولہٖ تعالیٰ وعلم آدم الاسماء کلہا پھر ان سے بالواسطہ یا بلا واسطہ حسبِ عادت وممارست اُنکی اولاد یہ سب سیکھ چلی جس کے بعد فیما بین بنی آدم علیہ السلام ہر ہر طبقہ میں درجہ بدرجہ یہ چیزیں ایسی پھیلیں کہ جس کی وجہ سے مشہور ہو کر سہل المأخذ ہوئیں اور عام ہوئیں فافہم علامہ لکھنوی فرما چکے ہیں کہ امام اشعری کا مذہب یہی ہے کہ واضع الالفاظ باری تعالیٰ ہیں اور اپنی دلیل میں یہی مذکورہ بالا آیت وعلم آدم الخ کو پیش کرتے ہیں لیکن متکلمین کی ایک گروہ کا خیال ہے کہ واضع الالفاظ لوگ خود ہیں جنہوں نے جہاں جن دواعی کے پیشِ نظر وضع اللغات مناسب سمجھا کر چلے اور ابو اسحاق کا خیال یہ ہے کہ وضع الاکثر من اللہ تعالیٰ ووضع الاصطلاحات من الناس فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۱۲ ٥٣ قولہ ومن ھٰہنا تبین الخ اس بات کے اندر اختلاف ہے کہ لفظ معنیٰ مطلقہ کیلئے وضع کیا جاتا ہے یا صورتِ ذہنیہ کے لئے یا صورتِ خارجیہ کے لئے یعنی معنی خارجی کے لئے تو بعض کہتے ہیں کہ

[٤] تو وہ کہہ گئے کہ الفاظ بمقابلۃ الامور الذہنیہ وضع ہیں باقی اس بارہ میں ہر فریق کے مستقل دلائل بھی موجود ہیں کہ کیوں معلوم بالذات امرِ ذہنی ہے یا امرِ خارجی جسکو اسکے دیکھنے کا شوق ہو وہ مطولات [illegible] علامہ محمد ابراہیم صاحب بلیاوی [illegible] شرح سلم تو دیکھے ۱۲

ان الالفاظ موضوعۃ للمعانی من حیث ہی ہی دون الصور الذہنیۃ اوالخارجیۃ کما قیل فدلالۃ[۵۱] اللفظ علی تمام ماوضع لہ من تلک[۵۲] الحیثیۃ مطابقۃ وعلی جزئہ[۵۳] تضمن وہو[۵۴] لازم لہا فی المرکبات وعلی الخارج[۵۵] التزام ولابد[۵۶] من علاقۃ مصححۃ

۵۱ قولہ فدلالۃ اللفظ الخ یعنی لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے یعنی جب کوئی لفظ بولے اور سننے والا اُس کے معنی سمجھ لیتا ہے تو یہ دلالت وضعی ہے یعنی اُس لفظ کو اُس خاص معنی کے واسطے بنا رکھا ہے اور جب مخاطب کو اُس خاص معنی کا افہام و اعلام منظور ہوتا ہے تو وہی لفظ بولتے ہیں پس جب ایک لفظ بولیں اور مخاطب اُس کے پورے معنی جس کے واسطے وہ لفظ بنا ہے سمجھ لے تو اس دلالت کو دلالتِ مطابقی کہتے ہیں کیونکہ مطابق وضع ہے اور تمام گفتگو میں اسی طرح کی دلالت ہوتی ہے مگر بعض مرتبہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس معنی کے واسطے لفظ موضوع ہوا تھا اُس کے جزء پر دلالت کیا کرتا ہے اور کبھی ایسا بھی ہوا کرتا ہے کہ مطلقاً موضوع لہ پر لفظ کی دلالت نہیں ہوتی نہ کل پر نہ جزء پر بلکہ ایک دوسرے معنی پر دلالت ہوتی ہے۔ چنانچہ مصنفؒ اب اسی کو بیان فرماتے ہیں فافہمہ ۱۲

۵۲ قولہ من تلک الحیثیۃ الخ یعنی دلالۃ اللفظ علی تمام ماوضع لہ اللفظ من حیث انہ تمام ماوضع لہ مطابقۃ" اگر اس حیثیت کی قید کا اضافہ نہ کیا جائے تو تعریف سہ گانہ پر مشہور اعتراض صدق تعریف کل احد منہا علی الآخر کا پڑتا ہے اس لئے انہوں نے بھی یہ قید لگا دی اور اُس اعتراض کا بیان قطبی اور میر سید سند کے حاشیہ میں تفصیل مذکور ہے کہ مثلاً کبھی ایک لفظ کل اور جزء دونوں کے لئے وضع ہوتا ہے مثلاً امکان کے لفظ کو لیجیے کہ اس کی وضع امکانِ عام کے لئے بھی ہے جو جزء ہے امکانِ خاص کا اور خود امکانِ خاص کے لئے بھی یہ موضوع ہے۔ تو دونوں پر امکان کا اطلاق کیا جاتا ہے تو مثلاً جب امکان کا لفظ بول کر اُس سے امکانِ عام مراد لیا جائے تو اِس وقت اس کی اِس دلالت کو مطابقی کہیں گے لکونہا علی ماوضع لہ حالانکہ اس وقت یہاں یہ بات بھی صادق ہے کہ یہ دلالت ہے جزءِ موضوع لہ پر کیونکہ واقعہ میں امکانِ خاص بھی اس کا موضوع لہ ہے اور امکانِ عام اُس کا جزء ہے تو دلالتِ مطابقی پر دلالتِ تضمنی کی تعریف بھی صادق آئی بلکہ بالعکس بھی ایسا ہوگا کہ دلالتِ تضمنی پر مطابقی صادق آئے گی۔ اسی طرح کبھی ایک لفظ لازم و ملزوم دونوں کیلئے علی سبیل الاشتراک وضع ہوتا ہے مثلاً لفظِ شمس کہ جرمِ شمس کو بھی کہتے ہیں اور اُس کیساتھ لازمی چیز جو ضوءِ شمس ہے اُسے بھی شمس کہتے ہیں تو اب اگر شمس بول کر مثلاً اُس سے اُس کی ضوء مراد ہو تو اس وقت کہیں گے کہ اس کی یہ دلالت مطابقی ہے لوضع الشمس لضوء الشمس الخ حالانکہ اس وقت اس پر یہ بھی صادق ہے کہ یہ لازم موضوع لہ پر دلالت ہے جو التزامی میں ہوا کرتا ہے کیونکہ جرمِ شمس بھی شمس کی موضوع ہے اور یہ ضوء اُس شمس کا لازم بھی ہے تو مطابقی پر التزامی کی تعریف صادق آئی بلکہ اسی طرح کبھی اس کا عکس ہوگا تو التزامی پر مطابقی صادق آئے گی۔ لہذا حدود ہر ایک کے محفوظ نہیں رہ سکتے جبتک کہ حیثیت کی قید نہ لگائی جائے تو جب حیثیت کی قید لگائی گئی تو اب احدہما کا آخر پر صدق نہیں ہو سکے گا اسلئے کہ اس میں شک نہیں کہ امکان جس حیثیت سے موضوع للامکان العام ہے اُس حیثیت سے اس کا صدق علی الامکان الخاص نہیں ہو سکتا اور اسی طرح امکان کی جس حیثیت سے امکانِ خاص کے لئے وضع ہے اُس حیثیت سے یہ موضوع للامکان العام نہیں تو حیثیت و اعتبارات سے ان اقسام کی باہمی امتیازات حاصل ہو رہے ہیں اس لئے ان کے مابین اس قیدِ حیثیت کی سدِ سکندری کا رکھنا ضروری خیال کرتے ہوئے مصنفؒ کو بھی دلالۃ اللفظ علی تمام ماوضع لہ من تلک الحیثیۃ کہنا پڑا ۱۲

۵۳ قولہ وعلی جزئہ تضمن الخ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ جس معنی کے واسطے لفظ موضوع ہوا تھا اُس کے جزء پر وہ لفظ دلالت کیا کرتا ہے مثلاً ہاتھ اُس عضو کے واسطے موضوع ہوا ہے کہ جس میں انگلیاں ہتھیلی پہونچا بازو کہنی تک سب کچھ داخل ہے تو چاہیے کہ جب لفظِ ہاتھ بولیں یہ تمام عضو سمجھا جائے مگر دیکھتے ہیں کہ کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا مثلاً کہیں کہ فلانے شخص نے چوری کی تھی حاکم نے اس کا ہاتھ کٹوا دیا یا میری گلی نشانے سے ہاتھ بھر کے فاصلہ پہنچی کہ پہلی مثال میں پونچھے تک اور دوسری مثال میں کہنی تک مراد ہے اور ظاہر ہے کہ پونچھے اور کہنی تک پورا مدلول ہاتھ کا نہیں ہے بلکہ جزء ہے پس یہ دلالتِ تضمنی جزءِ ہاتھ جو ان مثالوں میں لفظِ ہاتھ کا مدلول ہے اصل میں ہاتھ کا تمام موضوع لہ نہیں ہے بلکہ جزوِ موضوع لہ ہے اور اس طرح کی دلالت کے لئے تقدمِ استعمال لازم ہے یعنی لوگ اُس لفظ کو جزوِ معنی موضوع لہ کے واسطے استعمال کرتے ہوں تو گو اصل وضع تمام معنی کے واسطے تھی مگر گویا استعمال نے اُس کو جزو کے لئے موضوع کر لیا ورنہ ذہنِ سامع مطابقِ وضع ضرور تمام معنی موضوع لہ کی طرف متبادر ہوگا ۱۲

۵۴ قولہ ہو لازم لہا الخ یہ دلالتِ تضمنی اور مطابقی کی باہمی نسبت بیان کر دی کہ معانی مرکبہ میں جب دلالتِ مطابقی کا تحقق ہو تو وہاں اُس کے ساتھ تضمنی کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے کہ جب معانی مرکبات میں اپنے موضوع لہ پر کسی لفظ کی دلالت ہو جائے تو چونکہ وہ مرکب ہوا کرتا ہے اس لئے اُس کے لئے یہ ضروری ہے کہ اُس میں دلالتِ جزء علی الجزء بھی ہو جو تضمن کے معنے میں بخلاف بسیط کے کہ معنی بسیط کے لئے چونکہ جزء نہیں ہوتا لیکون دلالۃ علیہ تضمناً تو اُس میں صرف لفظ کی اپنی مسمائے بسیط پر دلالت ہوتی ہے تو وہاں صرف مطابقی دلالت متحقق ہوگی تضمنی نہیں ہوگی فافہم لان صاحب السلم قد قال فی مسلم الثبوت ان التضمن والمطابقۃ متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فرد علیہ مایرد فان شئت الاطلاع علی ہذہ المباحث فانظر شرح السلم لملا محمد حسنؒ ۱۲

۵۵ قولہ علی الخارج الخ یعنی کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ مطلقاً موضوع لہ پر لفظ کی دلالت نہیں ہوتی نہ کل پر اور نہ جزء پر بلکہ ایک دوسرے معنی پر دلالت ہوتی ہے جس کو دلالتِ التزامی کہتے ہیں مثلاً لفظِ رستم کی دلالت پہلوان پر شیر کی بہادر پر حاتم کی سخی پر نوشیرواں کی منصف پر شیطان کی شریر پر اور گدھے یا اُلو کی احمق اور بدعقل پر ۱۲

۵۶ قولہ ولابد الخ یعنی اس طرح کی دلالت کے واسطے معنی موضوع لہ اور معنی مدلول میں التزام کا ہونا ضرور ہے یعنی یہ کہ معنی مدلول معنی موضوع لہ کو لازم ہوں اور وہ التزام ایسا قوی ہو کہ لفظ کے سننے کے ساتھ سامع کا ذہن فوراً معنی لازم کی طرف منتقل ہو جائے ورنہ بدونِ وضع ایک خاص معنی غیر موضوع لہ کو سامع کیونکر سمجھ سکیگا اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مناطقہ کی ایک اصطلاح یہ بھی ہے کہ دلالتِ مطابقی اور تضمنی کو حقیقت اور دلالتِ التزامی کو مجاز کہتے ہیں اور چونکہ مجاز میں معنے حقیقی اور مجازی کے درمیان علاقاتِ مجاز میں سے کسی کا ہونا ضروری ہوا کرتا ہے اسلئے مصنفؒ بھی فرماتے ہیں کہ ولابد من علاقۃ الخ فافہم ۱۲

۵۱ قولہ عقلیۃ الخ علاقۂ عقلیہ وہ ہے کہ جس سے بدون لازم کے ملزوم کا تصور ممتنع ہو اور عرفیہ اس کے برعکس ہے کما بین الحاتم والجود عرفیۃ لانہا لا یمتنع تصور احدہما بدون الآخر والزوجیۃ للاربعۃ فان العقل اذا تصور معنی الزوجیۃ ومعنی الاربعۃ یجد فیہما العلاقۃ تسببہا ینتقل من احدہما الی الآخر بحکم اللزوم بین ہما اس مقام پر مصنفؒ نے گویا کہ اہل عربیت کے مذہب کو راجح بتلایا اسلئے کہ مناطقہ کے یہاں تو صرف لزوم عقلی التزام کیلئے شرط ہے عرفی اور عقلی دونوں کے قائلین اہل عربیت ہیں تو ان کے مذہب کو مختار اور پسندیدہ کیا لان استعمال العرب مسلم مقبول والذہول عنہ خطاء فافہم ۱۲ ۵۲ قولہ قیل الخ یعنی علوم میں دلالت التزامی کا زیادہ اعتبار نہیں کیا جاتا ہاں محاورات عربیہ میں البتہ اس کا استعمال شائع ذائع ہے۔ بلکہ عند البلغاء تو کلام کے حسن کا توقف معانی مجازیہ کے استعمال ہی پر ہے جو اکثر مدلولات التزامیہ کی شکل میں ہوا کرتے ہیں بخلاف علوم کے اس لئے کہ ان کی تدوین تعلیم و تعلم کے لئے ہوا کرتی ہے تو اس میں اُن چیزوں سے احتراز کرنا جو مخل بالفہم ہوں ضروری ہونے کے سبب دلالت التزامی کا جو لفظ کے معنی خارج موضوع لہ پر دال ہونے کا نام ہے اس کا زیادہ استعمال نہیں ہوا کرتا۔ اس لئے کہ تعلیم و تعلم اُس چیز سے ہوا کرتی ہے جو اسہل ہو اور ان تمام میں اسہل دلالت وضعی ہے تو اس وجہ سے علوم میں التزامی مہجور اور وضعی میں سے مطابقی راجح ہے۔ ۱۲

۵۳ قولہ ونقض بالتضمن الخ نقض اس کو کہتے ہیں کہ ایسی دلیل بیان ہو جو خصم اور مقابل کے نقیض مدعیٰ کو ثابت کر دے اور یا دلیل سے حکم کا تخلف جب ہو تو یہ نقض ہے۔ اور نقض دو قسم کا ہوا کرتا ہے تفصیلی اور اجمالی نقض تفصیلی یہ ہے کہ مقدمہ معینہ کا انکار کر دے مثلاً یہ کہے کہ دلیل کا یہ صغریٰ تمہارا یا اس کا کبریٰ مسلم نہیں اور نقض اجمالی یہ ہے کہ خصم یعنی مقابل کے دلیل کا انکار کر دیا جائے لا علی التعین مثلاً عند المناظرہ یہ کوئی کہدے مقابل سے کہ تمہاری دلیل ہمیں تسلیم نہیں تو خلاصہ یہ ہوا کہ تم جو کہتے ہو کہ دلالت التزامی عقلی ہونے کے سبب متروک اور مہجور ہے یہ دلیل مسلم نہیں کیونکہ عقلی کے دو معنی ہیں ایک تو معنی یہ ہیں کہ اُس میں نہ وضع کو دخل ہو اور نہ موضوع لہ کا دخل ہو اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ وضع کو فی الجملہ اُس میں دخل ہو۔ اگر معنی اول مراد ہوں تو اس معنی پر التزامی کا عقلی ہونا لازم نہیں ہے کیونکہ التزامی کا مطلب یہ ہے کہ لازم موضوع پر دلالت ہو تو یہاں معنی موضوع لہ پایا گیا جو عقلی بمعنی اول میں نہیں ہونا چاہئے تو یہ ہوئی نقض اجمالی کی تقریر اور اگر معنی ثانی مراد ہوں عقلی ہونے کے تو

عقلیۃ[۵۱] اوعرفیۃ قیل[۵۲] الالتزام مہجور فی العلوم لانہ عقلی ونقض[۵۳] بالتضمن

ویلزمہما[۵۴] المطابقۃ ولا عکس وکونہ[۵۵] لیس غیرہ لیس مما یسبق الذہن الیہ دائما

اما التضمنیۃ[۵۶] والالتزامیۃ فلا لزوم بینہما والافراد[۵۷] والترکیب

مصنفؒ کے نقض بالتضمن کا فافہم فان ہٰذا النقض اجوبۃ واسہلہا ان یقال لیس عقلیۃ التضمن کعقلیۃ الالتزام فان فہم الجزء فی فہم الکل کانہ ملاصق للوضع واما فہم الخارج فکانہ بعلاقۃ زائدۃ وہو اللزوم یعنی تضمنی کا عقلی ہونا التزامی کے عقلی ہونے کی طرح نہیں اس لئے کہ جب کل کی وضع مثلاً من جانب الواضع ہوئی ہے تو تضمنی جو جزء ہے اُس میں بھی واضع کی وضع کو دخل ہوا تو تضمنی میں خالص دلالت عقلی نہیں کالالتزامی بلکہ یہ من وجہ وضعی بھی ہے۔ اور وضعی متروک نہیں تو تضمنی متروک نہیں وفیہ ایضاً مافیہ فافہم ۱۲

۵۴ قولہ ویلزمہما المطابقۃ الخ یہ دوسری نسبت بیان کر رہے ہیں کہ جہاں بھی دلالت التزامی اور تضمنی پائے جائیں وہاں اُس کے ساتھ دلالت مطابقی کا پایا جانا لازم ہے کان الدلالۃ علی الجزء واللازم فرع دلالۃ اللفظ علی الکل والملزوم ہاں اس کا عکس ضروری نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں مطابقی پایا جائے وہاں دلالت التزامی یا تضمنی بھی ضرور متحقق ہو۔ لجواز ان یکون لشئی معنی مطابقی بسیط لا جزء لہ کالواجب تعالیٰ والعقول المجردۃ۔ وکذا لعقل کثیراً من المعانی مع الغفلۃ عن غیرہا من الالتزام وغیرہ کما بینہ استاذنا العلام فی حاشیتہ ۱۲

۵۵ قولہ وکونہ لیس غیرہ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو امام رازیؒ اس مقام پر کر چکے ہیں کہ ہر معنی کے لئے ایک معنی لازمی ضرور ہوا کرتا ہے اور کم از کم اور کچھ نہ ہو تو لیس غیرہ کا مفہوم تو ہر معنی کے لئے لازم ہے پس مطابقت و تضمن کے لئے بھی ایک معنی لازم ہو گئے حالانکہ آپ یہ کہہ چکے ہیں کہ مطابقت کے لئے التزامی لازم نہیں ہے تو اسی شبہ کا صاحب سلم دفعیہ اور ازالہ کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ لیس غیرہ کا مفہوم ایسا نہیں کہ اس کی طرف ذہن ہر معنی کے ساتھ التفات کر جاتا ہے حالانکہ التزامی میں اس قسم کا لزوم معتبر ہے تو بالفاظ دیگر جواب کا خلاصہ گویا یہ ہوا کہ لازم سے ہماری مراد لازم بیّن ہے اور لیس غیرہ اگرچہ بعض معانی کے ساتھ تو لازم ہے لیکن ایسا لازم بیّن نہیں کہ ہر معنی کیساتھ اسکی طرف ضرور دھیان ہو جاتا کہ ہر لفظ کے معنی مطابقی کے ساتھ بھی اس معنی خارج یعنی لیس غیرہ کا اعتبار کر کے مطابقی کے تحقق کیساتھ التزامی کو بھی آموجود مانیں۔ بعض اصحاب کا اس جواب میں جو طرز بیان ہے وہ تفنن کے لحاظ سے قابل مشاہدہ ہے فرماتے ہیں کہ معتبر در التزام لازم بیّن بالمعنی الاخص است و آں عبارت است از انکہ تصور او از تصور ملزوم خود ضروری باشد و بداہت شاہد است کہ بسا اوقات تصور ماہیات می کنیم و بر قلب ما خطرہ غیر ہم نمی گذرد چہ جائے ایں کہ آں غیر خود نیست ۱۲

۵۶ قولہ واما التضمنیۃ والالتزامیۃ الخ یہاں سے دوسری نسبت کو بیان کر رہے ہیں کہ تضمنی اور التزامی میں بھی لزوم نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں التزامی متحقق ہو وہاں تضمنی ضرور موجود ہو لان المعانی البسیطۃ قد تکون لہا لوازم ذہنیۃ فہناک التزامی بدون التضمن کدلالۃ العمی علی البصر فان البصر خارج عنہ ولازم لہ اور نہ اس کا عکس ضروری ہے کہ جہاں تضمنی موجود ہو وہاں التزامی کا وجود بھی ضروری ہو اذ کثیراً من المعانی المرکبۃ یتصور مع الغفلۃ عن جمیع عوارضہ کالانسان مثلاً فانہ متصور ولا یفہم فیہ معنی خارج عنہ ۱۲

۵۷ قولہ الافراد الخ جب مصنفؒ دلالت کے مباحث و اقسام بلکہ نسبت و احکام سے فارغ ہوئے تو اب یہاں سے اُس کے توابع کا بیان شروع کر رہے ہیں۔ باقی مناطقہ کے نزد عام طور پر یہی مشہور ہے کہ افراد اور ترکیب معانی کے صفات میں سے ہیں اور اہل عربیت اسے الفاظ کے صفات میں سے شمار کر رہے ہیں لیکن مآل فریقین کے اقوال کا ایک ہی ہے بعض نے دوال کا لحاظ کیا ہے اور بعض نے مدلولات کا تو تنازع کچھ لفظی معلوم ہو رہا ہے۔ اس لئے مصنفؒ نے بھی خاص اصطلاح مناطقہ کو نظر انداز کر کے ع

پھر یہ نقض تفصیلی ہو گا جس کی تقریر یوں ہو گی کہ آپ نے کہا ہے کہ دلالت التزامی عقلی ہے اور ہر عقلی مہجور ہوتا ہے اس لئے التزامی بھی مہجور ہے تو ہم کہتے ہیں کہ کل عقلی مہجور جو آپ نے کبریٰ میں کہا دلیل مذکور میں یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ عقلی کے معنی ثانی لینے کی صورت پر تو تضمنی بھی عقلی ہے اس لئے کہ اُس میں بھی انتقال من الکل الی الجزء موجود ہے اور حالانکہ وہ مہجور نہیں تو اب یا التزامی کے مہجور ہونے کے لئے کوئی اور علت نکال دیجئے تب اُس پر مہجور کا حکم آپ کا لگانا ٹھیک ہو گا اور یا اگر علت ترک یہی اُس کا عقلی ہونا ہے تو اس معنی پر عقلی تو تضمنی بھی ہے اس لئے کہ اُس میں بھی تو وضع لفظ بمقابلہ معنی تضمنی کے نہیں تو چاہئے کہ یہ بھی مہجور ہو۔ یہی مطلب ہے ۴

ع حقیقۃً صفۃ اللفظ کا حکم افراد و ترکیب پر لگایا ہے بلکہ دلیل کو اشارہ کرتے ہوئے لانہ ان دل جزءہ الخ کہہ چکے کہ لفظ کا جزء اگر دلالت کرے جزء معنی پر تو مرکب ہے ورنہ مفرد تو یہ ظاہر ہے کہ جب مصنفؒ نے دلالت کو تعریف میں لیا اور دلالت حقیقۃً لفظ کی صفت ہوتی ہے تو لا محالہ معلوم ہوا کہ مصنفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ افراد و ترکیب لفظ ہی کی صفات میں سے ہیں نہ کہ معانی کے صفات میں سے واللہ

حقیقۃً صفۃ اللفظ لانہ ان دلّ جزءہ علی جزء معناہ فمرکب ویسمّی قولاً ومولفاً والّا فمفرد وھو ان کان مراۃً لتعرف الغیر فقط فاداۃ والحق ان الکلمات

۵۱ قولہ فمرکب الخ چونکہ تعریف الشئی بحسب مفہوم الشئی ہوا کرتی ہے اور مفرد کا مفہوم مرکب کے مفہوم سے متاخر ہے اس لئے مصنفؒ نے مفرد کو وضعًا مؤخر کرکے مرکب کو پہلے ذکر کیا۔ اور مفہوم مفرد کا مؤخر عن مفہوم المرکب ہونا اظہر ہے اس لئے کہ مرکب کے مفہوم میں جتنے قیود ہیں وہ وجودی ہیں اور مفرد کے مفہوم کے قیود عدمی ہیں اور وجود باعتبار تصور کے عدم پر سابق ہے اس لئے مصنفؒ نے اسی بنار پر تعریفات میں تو مرکب کو مقدم اور مفرد کو مؤخر کیا لیکن اقسام و احکام کے وقت پھر مفرد کو مقدم کریں گے اس لئے کہ وہ باعتبار مفہوم الشئی نہیں ہوا کرتے بلکہ وہ بحسب الذات ہوتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ بحسب الذات یعنی باعتبار ماصدق علیہ کے پھر مفرد مرکب پر مقدم ہے فافہم تعریفِ بالا سے معلوم ہوا کہ مرکب کے لئے امورِ اربعہ کی ضرورت ہے کہ لفظ کے جزء ہو اور معنے کے جزء ہوں پھر جزءِ لفظ جزءِ معنی پر دلالت بھی کرے اور پھر وہ دلالتِ جزءِ لفظ علے جزءِ المعنی معتبر اور مقصود بھی ہو۔ حتے کہ اگر ان چار میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو جائے تو پھر کسی صورت میں بھی عند المناطقہ وہ مرکب کہلائے جانے کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ وہ مفرد ہوگا تو ہمزۂ استفہام کا چوں کہ جزءِ لفظ نہیں اور زید کا مثلاً جزءِ لفظ تو ہے لیکن جزءِ معنی نہیں اسی طرح لفظِ عبد اللہ جبکہ کسی کا علم ہو اس میں لفظ اور معنی دونوں کے اجزاء ہیں لیکن جزءِ لفظ کی جزءِ معنی پر دلالت علم ہونے کے سبب نہیں ہے اسلئے یہ تمام مرکب نہیں کہلائے جاسکیں گے بلکہ اگر لفظِ حیوانٌ ناطقٌ کو کسی شخصِ انسانی کا نام رکھا جائے تو پھر اگرچہ اس میں جزءِ لفظ جزءِ معنی اور جزءِ لفظ کی جزءِ معنی پر دلالت تینوں شروط کا تحقق ہے لیکن چونکہ نام رکھنے کے سبب پھر اس میں وہ دلالت معتبر نہیں اس لئے یہ لمبا چوڑا جملہ بھی باوجود عند اہل العربیۃ مرکب ہونے کے عند المناطقہ مرکب نہیں ہوگا۔ بلکہ منطقی اسے بھی مفرد کہیں گے کیونکہ جملہ شروط کا تحقق وجودِ مرکب کے لئے ضروری ہے۔ فافہم وتشکّر ۱۲

۵۲ قولہ ویسمّی قولاً الخ یعنی مرکب کا دوسرا نام قول بھی ہے لیکن یہ مجازًا ہوگا اس لئے کہ قول تو فی الحقیقۃ تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور مرکب تو معقول و ملفوظ کا مجموعہ ہوتا ہے اور مرکب کو مؤلف بھی کہتے ہیں یعنی یہ الفاظِ مترادفہ ہیں۔ لیکن بعض نے اس کے درمیان کچھ فرق بیان کیا ہے کہ لو کان بین الاجزاء مناسبۃ لخصّ یسمّی مؤلفًا والّا فمرکبًا فافہم ۱۲

۵۳ قولہ والّا فمفرد الخ تو الّا کے ضمن میں وہ لفظ یا جس کا جزء نہیں اور وہ بھی آگئے جس کے لفظ و معنی کے جزء ہیں بلکہ جزءِ لفظ کی دلالت علی جزءِ المعنی بھی ہو لیکن وہ دلالت معتبر نہ ہو تو یہ تمام مفرد کہلائیں گے کما مرّ سابقًا بالتفصیل فتذکر۔ پھر یہی مفرد مقسم ہے جس کے اقسام کو اب مصنفؒ بیان فرمائیں گے۔ ۱۲

۵۴ قولہ فاداۃ الخ تقسیم میں چونکہ ذاتِ مقسم کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے مفرد کے احکام و اقسام کو یہاں سے مصنفؒ نے شروع کیا تو کہتے ہیں کہ مفرد اگر غیر کی یعنی طرفین کی حالت بتانے کے لئے آلہ اور واسطہ ہو جیسے فی واسطہ ہے زیدٌ فی الدار میں اپنے طرفین کے لئے تو ایسے مفرد کو مناطقہ کے اصطلاح میں اداۃ کہا جاتا ہے اور اگر یہ مفرد آلہ اور واسطہ نہ ہو غیر کا تو پھر اس کو دیکھنا چاہئے کہ ہیئتِ تصریفیہ کے ساتھ زمانہ پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اگر کرے تو وہ کلمہ ہے اور اگر نہ کرے تو وہ اسم ہے۔ تو جو چیز عند المناطقہ اداۃ کہلاتی ہے وہ عند اہل العربیۃ حرف ہے جو مطلقًا نسبت پر دال ہوا کرتا ہے اور یہی بیان کردہ تعریف معنی اداۃ کے غیر مستقل ہونیکے ہیں جس کے لوازم میں سے اس کا محکوم علیہ نہ واقع ہوسکتا ہے بلکہ محکوم بہ نہ بننا بھی اس کے خواص میں سے ہے اور باقی اس مقام پر اس بارہ میں جو طویل مباحث ہیں کہ اداۃ کس معنی کو لے کر محکوم علیہ اور محکوم بہ نہیں بن سکتے اور غیر مستقل ہیں یعنی مراۃ لتعرف الغیرہ وغیرہ صفاتِ مذکورہ حروف کو ہر صورت میں ثابت ہیں یا کسی خاص صورت میں وغیرہ وغیرہ ان تمام کا یہ مقام نہیں صرف اتنا سن لیجئے کہ معانیٔ حرفیہ جسے مناطقہ اداۃ کہتے ہیں اس کے ساتھ علم بالکنہ علم بالوجہ علم بوجہہ اور علم بکنہہ یعنی ان چاروں کا تعلق ہوا کرتا ہے تو جو صفات اس کے محکوم علیہ و بہ وغیرہ نہ ہونے کے اس کے لئے ثابت کئے جارہے ہیں یہ صرف اس صورت میں ہیں جب اس کے ساتھ تعلق اس کے علم بکنہہ کا ہوچکا ہو۔ بخلاف اور تینوں علوم کے اس کے ساتھ متعلق ہونے کی حالت کے کہ اس میں پھر یہ مستقل ہو کر محکوم علیہ اور بہ بن سکتے ہیں اور تعرفِ حالِ غیر کے لئے اس وقت پھر یہ واسطہ اور مراۃ بنتے نہیں ہیں بلکہ خود مستقل ہوتے ہیں جیسے کوئی کہے مثلاً کہ معنی مِنْ غیر مستقل کہ اس وقت چونکہ اس کے ساتھ اس کے علم بالکنہ یا بالوجہ کا تعلق ہو رہا ہے تو اس وقت اسے مستقل بالمفہوم ہی ماننا پڑے گا۔ فافہم ولا تکن من الغافلین فانہ ینفعک فی کثیر من المواضع۔ ۱۲

۵۵ قولہ والحق الخ افعالِ ناقصہ کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا یہ ادات میں داخل ہیں یا فعل ہیں یعنی کلمہ میں تو بعض کے نزدیک یہ افعال میں سے ہیں کیونکہ جیسے فعل میں تصرفِ صرفی یعنی صیغوں کی بناوٹ ہوتی رہتی ہے اسی طرح اس میں بھی صیغے بنتے ہیں اور اس کے طرح دلالتِ علی الزمان بھی اس میں ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا افعالِ ناقصہ کلمہ میں داخل ہونی چاہئیں اور بعض کے نزدیک افعالِ ناقصہ اداۃ کے اندر داخل ہیں کیونکہ جیسے اداۃ نسبت کے لئے آتا ہے اسی طرح افعالِ ناقصہ بھی نسبت کے لئے آتے ہیں لہٰذا اسے بھی اداۃ کہنا چاہئے تو چونکہ افعالِ ناقصہ میں دو چیزیں موجود ہیں ایک ان کا من حیث المادہ نسبت پر دال ہونا اور دوسرا ان کا من حیث الہیئۃ زمانہ پر دال ہونا تو بعض نے ہیئت کو دیکھ کر کلمات و افعال میں سے شمار کرنے کو حق بتلایا اور بعض نے ان کے مادہ کا لحاظ کرکے انہیں ادوات و حروف میں سے ہونے کو ارجح کہا مصنفؒ اپنے خیال کے مطابق مذکورہ مذہبین میں سے جو حق ہے اس کو یہاں سے قطع نزاعی کے لئے بیان کررہے ہیں کہ درست یہی ہے کہ افعالِ ناقصہ ادوات میں سے شمار ہوں تو حقیقۃً مصنف کے نزدیک یہ ادوات میں سے ہیں لیکن نام ان کا کلمات وجودیہ رکھنا اس میں تصرف اور زمانہ کے پائے جانے کی وجہ سے کچھ زیادہ قبیح بھی نہیں۔ تو گویا مصنفؒ کا یہ قول والحق ان الکلمات الوجودیۃ الخ ایک محذوف سوال کا جواب ہے سوال کی تقریر یوں ہوگی کہ مصنفؒ کی تعریف بیان کردہ مانع و جامع نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف تو بعض ان کلمات و افعال پر بھی صادق آرہی ہے جو افعالِ ناقصہ یا کلماتِ وجودیہ سے مشہور ہیں کیونکہ ان میں بھی من حیث المادہ دلالۃ ہے علی النسبۃ التی ہی غیر مستقلۃ تو مصنفؒ اس محذوف سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ افعالِ ناقصہ پر اگر ہماری یہ تعریف (اداۃ کی) صادق آئے تو کوئی قباحت نہیں ہے اس لئے حق بات یہی ہے کہ افعالِ ناقصہ جسے مناطقہ کلماتِ وجودیہ کہتے ہیں در حقیقت عند النحاۃ بھی ادواۃ ہی میں سے ہیں۔ ۱۲

الوجودیۃ منہا فان[۵۱] کان مثلاً معناہ کون الشئ شیئاً لم یذکر بعد وتسمیتہا[۵۲] کلمات
لتصرفہا ودلالتہا علی الزمان والا[۵۳] فان دل بہیئتہ علی زمان فکلمۃ ولیس[۵۴] کل فعل عند العرب
کلمۃ عند المنطقیین فان نحو امشی مثلاً فعل ولیس بکلمۃ لاحتمالہ الصدق والکذب بخلاف یمشی والا[۵۵] فہو اسم

محقق فیصلہ اس کے متعلق یہی ہے کہ کلمہ من حیث المعنی ایک امر اجمالی ہے جس کی تحلیل انہیں اشیاء ثلاثہ مذکورۃ الصدر کی طرف ہو رہی ہے ۱۲

۵۴ قولہ ولیس کل عند العرب الخ یہاں سے فرق بیان کر رہا ہے مناطقہ کے کلمہ اور نحاۃ کے فعل میں یعنی ان کی باہمی نسبت بتلانا چاہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ لفظ مفرد کہ جو عند النحاۃ فعل ہو وہ خواہ مخواہ عند المناطقہ کلمہ ہو۔ یعنی اگر گذشتہ بیان سے کوئی یہ سمجھ چکا ہو کہ مناطقہ اور نحاۃ کا فعل و کلمہ میں اختلاف صرف نام کے فرق کا ہے اور مصداق کے اعتبار سے تمام ایک ہی چیز مان رہے ہیں تو یہ غلط ہے اس لئے کہ کلمہ اور فعل کے مابین ترادف نہیں ہے کیونکہ مناطقہ کی نظر معانی پر ہونے کے سبب مثلاً امشی اور تمشی اُن کے نزد کلمات سے نہیں ہیں کیونکہ اس میں من حیث المعنی صدق و کذب کا احتمال ہے۔ ایک صیغہ ہے تکلم کا اور دوسرا خطاب کا جس کے معنی احتمال صدق و کذب کے سبب قضیہ کے ہوئے (کیونکہ کل ما یحتمل الصدق والکذب فہو قضیۃ مسلمات میں سے ہے) اور قضیہ مرکب ہوا کرتا ہے موضوع محمول اور نسبت سے حالانکہ کلمہ جو عند المناطقہ ہے وہ مفرد کے اقسام میں سے ہے تو پھر امشی اور تمشی وغیرہ افعال قضیہ ہونے کے باوجود کس طرح کلمہ کہلائے جا سکیں۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ امشی وغیرہ مرکب ہیں اس لئے کہ مناطقہ نے جتنے شروط مرکب کے لئے رکھے ہیں وہ اس میں موجود ہیں چنانچہ اس کے لفظ کا جزء بھی ہے اور پھر وہ جزء لفظ اس کے جزء معنی پر دال بھی ہے اور وہ دلالت مقصود بھی ہے اس طرح کہ تمشی میں تا اور امشی میں الف فاعل مخاطب اور فاعل متکلم پر دال ہے اور ہیئت مابقیہ حدث یعنی معنی مصدری پر دال ہے اور یہ دلالت مقصود اور معتبر بھی ہے تو فعل ہو (جس کو مناطقہ کلمہ یعنی من اقسام المفرد نہیں کہیں گے بلکہ اس قسم کے صیغے عند المناطقہ مرکبات میں داخل ہوں گے۔ اذ کل لفظ یدل

جزءہ علی جزء معناہ فہو مرکب ہاں نحاۃ کا نقطۂ نگاہ چونکہ لفظ من حیث ہو اللفظ ہے اور لفظاً امشی و تمشی وغیرہ کی تصرفات فعل کے مانند ہیں اور دلالت بھی فعل کی طرح ان کی زمانہ پر ہو رہی ہے بلکہ لفظ مفرد کی طرح ان امثال مذکورہ کی اجزاء میں سے بعض کے بعض کیساتھ ارتباط بھی شدید ہے تو نحویین کے نزدیک لامحالہ یہ دونوں مفرد ہوں گے اور مفرد کا اقسام میں سے اس قسم میں داخل ہوں گے جن کا نام اُنکی اصطلاح میں فعل ہے بخلاف یمشی کے کہ یہ دونوں کے نزد کلمہ ہے کیونکہ اس سے معنی مرکب سمجھا نہیں جاتا اور نہ اسے بظاہر قضیہ کہہ سکتے ہیں جس کی وجہ سے یہ مفرد سے نکل کر مرکب ہو۔ تو ہر وہ لفظ جو عند العرب فعل ہو اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ خواہ مخواہ ضرور بالضرور عند المناطقہ کلمہ ہو کیونکہ بعض الفاظ میں اس کا تخلف موجود ہے جس میں سے امشی اور تمشی کو بطور نمونہ بتلایا۔ کہ یہ دونوں لفظ عند العرب فعل ہیں لیکن عند المناطقہ کلمات میں سے نہیں فافہم - ۱۲

۵۵ قولہ والا فہو اسم الخ یعنی اگر لفظ مفرد کی ہیئت نہ دلالت علی الزمان نہ ہو اور تعرف لحال الغیر کے لئے وہ آلہ اور مرآۃ بھی نہ ہو تو اس کا نام اسم ہے جو یا سمو بمعنی العلو سے ماخوذ ہے فانہ عال علی اخویہ لصیرورتہ محکوماً علیہ وبہ کما سیجئ اور یا وسم سے ماخوذ ہے جو علامت کے معنی پر ہے فان ہذا اللفظ علامۃ دالۃ علی مسماہ۔ مفرد کی یہ تقسیم دائر بین النفی والاثبات یعنی عقلی ہے استقرائی نہیں کما ہو الظاہر ما سبق بیان سے اسم فعل اور حرف کا باہمی فرق سمجھ میں آیا ہو گا۔ کہ اسم و فعل اپنے معنی کے اعتبار سے سمجھنے میں بنفسہ تام ہیں بخلاف حرف کے اس لئے کہ جب آپ سے کوئی پوچھے کہ من الداخل اور جواب میں آپ کہدیں کہ زید تو جواب تام ہوا اسی طرح کوئی آپ سے پوچھے کہ ماذا فعلت اور آپ جواب دیں کہ ضربت تو بھی جواب صحیح اور پورا ہوا لیکن اگر آپ سے کوئی پوچھے کہ این زید اور آپ جواب میں صرف فی کہدیں یا علی کہیں تو یہ جواب تام نہیں اُس وقت تک جب تک کہ جواب

۵۱ قولہ فان کان مثلاً الخ یہ سب اب تسہیلو پیش کر رہے ہیں اپنے بیان بالا پر کہ افعالِ ناقصہ میں سے ایک مثلاً کان کو لے لیجئے جو خود نسبت غیر مستقل بالمفہوم ہی پر دال ہے یعنی وجودِ رابطی پر دال ہے اس لئے کہ جس طرح آپ اولاً حرف فی کہدیں بدون انضمام شئے آخر کے تو اسکے معنے مستقل بالمفہوم نہیں اور جب فی الدار کہہ چکے تو معنی اس کے سمجھے گئے اسی طرح جب کوئی اولاً صرف کان کہدے تو اس سے اس کے پورے معنی سمجھے نہیں جاتے ہیں جس طرح کہ صرف فی کے کہنے سے اُس کے معنی کا ماحصل کچھ نہیں نکل سکتا تھا تو ان دونوں کے استقلال و عدم استقلال میں کوئی فرق نہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ دونوں معنی رابطی غیر مستقل پر دال ہونے میں برابر ہیں کہ اپنے مدلول تام پر بدون انضمام شئے آخر منفرداً دونوں دلالت نہیں کرتے بلکہ ایک ایسی نسبت پر دال ہیں جو ان دونوں کے طرفین و حاشیتین کی ایک حالت ہے اور یہ شان ادوات کی ہوا کرتی ہے لہٰذا کان اور اُس کے اخوات یعنی جملہ افعالِ ناقصہ کا ادوات میں سے ہونا حق ہے۔ ۱۲

۵۲ قولہ وتسمیتہا الخ اس بیان سے اس بات کو دفع کر رہے ہیں کہ اچھا جب حق یہی ہے کہ افعالِ ناقصہ ادوات میں سے ہیں تو پھر ان کو افعال کیوں کہا جاتا ہے تو فرماتے ہیں کہ ہاں چونکہ ان میں ایک دو جہت فعل ہونے کے بھی موجود ہیں جو ان میں تصرفات کا جاری ہونا اور ان کا دال علی الزمان ہونا ہے اس لئے اس بعض جہتوں کا لحاظ کرکے ان پر افعال کا بھی اطلاق کرنے لگے ورنہ درحقیقت عند المناطقہ ادوات میں سے ہونا ان کا حق ہے اور یہ اس لئے کہ مناطقہ کی نظر معانی پر ہوتی ہے اور من حیث المعنی ان افعالِ ناقصہ کا غیر مستقل بالمفہوم ہونا واضح ہے تو اگر افعالِ ناقصہ کو منطقیین (مع کونہا ببعض الاعتبارات افعالاً) ادوات میں سے شمار کر لیں تو اس میں کوئی بعد نہیں۔ چنانچہ اسی وجہ سے تو مناطقہ نے ادوات کی تقسیم کی اور ایک قسم اس کی زمانیہ اور دوسری غیر زمانیہ ٹھہرا چکے اور افعالِ ناقصہ کو اُن میں سے قسم اول یعنی زمانیہ میں داخل مانا۔ اور اگر بغایت نانی الباب کوئی خرابی لازم بھی ہو تو صرف اتنا کہدینا بھی کافی ہے کہ اصطلاحات ہر ایک کے جدا جدا ہیں نحویین کی اصطلاح میں یہ افعالِ ناقصہ ہیں کیونکہ اُن کی نظر الفاظ پر نفس لفظ ہی کی حیثیت سے ہوتی ہے اور اصطلاحِ مناطقہ میں یہ کلمات وجودیہ ادوات ہیں کیونکہ ان کی نظر الفاظ پر من حیث المعنی ہوتی ہے۔ کما مر فاحفظ ۱۲

۵۳ قولہ والا فان دل الخ یعنی اگر مفرد تعرفِ غیر کے لئے واسطہ اور آلہ نہ ہو بلکہ مستقل ہو تو پھر اگر اُس کی ہیئت ایسی ہو کہ وہ اپنے مادہ کے اعتبار سے متصرف فیہا ہونے کے لئے وضع ہے اور ازمنہ ثلاثہ میں سے کسی معین زمانہ پر اُسی صیغہ اور ہیئت مخصوص کے سبب سے وہ دال بھی ہے تو وہ عند المناطقہ کلمہ کہلاتا ہے جیسے ضرب اور یضرب وغیرہ کہ عند النحاۃ اس کا نام فعل ہے۔ تو کلمہ میں لفظاً دو چیزیں ہوتی ہیں ایک تو اُس کا مادہ اور دوسری اُس کی ہیئت اور معنی کے اعتبار سے کلمہ میں تین چیزیں ہوا کرتی ہیں ایک حدث یعنی معنی مصدری دوسری نسبت الٰی فاعل تا اور تیسرا زمانہ تو کلمہ من حیث المادۃ معنی مصدری پر دلالت کیا کرتا ہے اور من حیث الہیئۃ نسبت الٰی فاعل اور زمانہ پر دال ہوا کرتا ہے لیکن درست بات یہ نہیں بلکہ م

ع ہیں آپ فی الدار نہ کہیں یا علی السطح نہ کہیں تو معلوم ہوا کہ تفہیم معنی الحرف فی غیرہ لا فی نفسہ ومعنی الاسم والفعل تام بنفسہ فی التفہیم۔ پھر کلمے اور فعل کا امتیاز باہمی بھی ظاہر ہے

سلہ ۵۱ قولہ ومن خواصہ الخ یعنی تمام کی سواہ تھا اور بھی بہتر ہیں مثلاً لام تعریف کا اس پر داخل ہونا یا اضافت وغیرہ لیکن بحث ماتحن فیہ سے متعلقہ خاصہ اسم کا
یہ ہے کہ اسم محکوم علیہ ہوا کرتا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ایک ہوتا ہے خاصۂ شاملہ للشئی اور دوسرا ہوتا ہے خاصۂ غیر شاملہ تو یہاں مراد اس خاصہ سے
وہ نہیں ہے جو بمعنی یوجد فیہ ولا یوجد فی غیرہ کے ہے بلکہ یہاں خاصۂ اضافیہ مراد ہے یعنی بالنسبۃ الی الاداۃ والکلمۃ لیکن اس اسم کا یہ خاصہ ہے نہ یہ کہ کوئی یہ سمجھے کہ
جمیع ماسواہ لایکون محکوما علیہ اس سے مراد ہے فافہم۔۱۲ ۵۲ قولہ وقولہم من حرف جر الخ یہ ایک اعتراض محذوف کا جواب ہے اعتراض یہ پڑتا تھا کہ اگرچہ خاصہ
کو اضافیہ مانا لیکن پھر بھی یہ غلط ہے۔ اسلئے

ومن خواصہ الحکم علیہ وقولہم من حرف جر وضرب فعل ماض لایرد فانہ حکم علی نفس الصوت لا علی معناہ والمختص بہ ہو ہذا والاول یجری فی المہملات ایضا وایضا ان اتحد معناہ فمع تشخصہ جزئی ویدخل فیہ المضمرات واسماء الاشارات فان الوضع فیہا

کہ عام طور پر ہم یہ سنتے آئے ہیں کہ لوگ ضرب فعل ماض اور من حرف جر وغیرہ کہا کرتے ہیں جن میں سے ایک میں فعل محکوم علیہ واقع ہے اور دوسرے میں حرف جر جو من ہے وہ محکوم علیہ بن رہا ہے حالانکہ محکوم علیہ بن سکتا تو آپ نے مختص بالاسم کیا تھا۔ تو مصنف رح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ان دونوں مثالوں میں جو فعل اور حرف محکوم علیہ ہو رہے ہیں اس میں صرف لفظ پر حکم ہے معنی پر یہاں حکم نہیں اور ہماری محکوم علیہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ معنی پر حکم ہو نہ کہ نفس لفظ پر فلا اعتراض۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اس لئے کہ قولہم من حرف جر میں حقیقت یہ ہے کہ لفظ من حرف جر کہنا مراد ہے اور اسی طرح لفظ ضرب فعل ماض اس سے مراد ہے تو حکم معنی من اور معنی ضرب پر حرف و فعل ہونیکا نہیں ہے والاولی تنقیح الکلام فلما الحکم علی اللفظ لیس من خواص الاسم فان وجد الحکم علی اللفظ کما ذکرت فی المثالین فلا یضرنا ہہنا اس لئے کہ حکم علی نفس الصوت واللفظ تو مہملات میں بھی ہوا کرتا ہے مثلاً کہا کرتے ہیں کہ جسق مہمل کہ یہاں جسق پر جو ایک مہمل بلا معنی لفظ ہے مہمل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے حالانکہ یہ جسق اسم نہیں بلکہ غیر موضوع ہونیکے سبب اس کے اخوین میں سے بھی نہیں اور اسم کا تو افراد لفظ موضوع میں سے شمار ہے تو جسق کے اسم نہ ہونے بلکہ مہمل ہونے کے باوجود محکوم علیہ ہونے سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہاں نفس صورت اور لفظ پر حکم ہے جس کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ اعتبار اس حکم کا ہے جو اسکے محکوم علیہ کے معنی پر لگایا گیا ہو۔ ۱۲

۵۳ قولہ وایضا ان اتحد الخ ایضا کا لفظ مفعول مطلق ہے رجع رجوعا کے معنی پر جس سے یہ بتلانا ہے کہ یہ تقسیم بھی مفرد ہی کی ہے اسم کی نہیں کما فہم البعض اس لئے کہ اگرچہ مشہور تو اس مقام پر یہ ہے کہ یہ تقسیم اسم کی ہے خاصۃً لیکن مشترک منقول اور حقیقت و مجاز وغیرہ جو اقسام اس مقسم کے ہیں وہ مختص بالاسم نہیں بلکہ کلمہ اور اداۃ میں بھی اس کا تحقق ہوتا رہتا ہے اس لئے مصنف نے ماہو المشہور سے
معدول کیا۔ اور مقسم ان اقسام کا جواب بیان کرتے ہیں مفرد کو ٹھیرایا تو کہتے ہیں کہ یہاں سے مفرد ہی کی دوسری تقسیم شروع ہے کہ مفرد کو دیکھنا چاہئے کہ اس کے معنی ایک
ہیں یا کثیر اگر ایک ہوں پھر اس کو دیکھنا ہوگا کہ اس میں تشخص ہے یا نہیں اگر تشخص ہو تو اس کو جزئی حقیقی کہیں گے جس کے اندر مضمرات اور اسماء اشارات بھی داخل ہیں۔
اور اگر تشخص نہ ہو تو پھر دیکھنا چاہئے کہ ہر ایک افراد پر علی السویہ یہ مفرد صادق آتا ہے یا بعض پر صدق اولی اور اقدم ہے بہ نسبت بعض آخر کے تو اگر مفرد کا صدق علی السواء ہے
تو وہ کلی متواطی کہلاتا ہے جیسے انسان کہ مفرد لفظ ہے اور اپنے افراد زید عمر بکر وغیرہ پر برابری سے صادق ہے اور اگر بعض افراد پر اس کا صدق اول یا اولی یا شدت یا ثانیا

کیساتھ ہے اور بعض آخر پر ثانیاً یا غیر اولی بالنقصان کے ساتھ اس کا صدق ہے تو اس کا نام کلی مشکک ہے۔ ۱۲
(تنبیہ) مفرد کے معنے میں جس وحدت کا اعتبار کیا ہے اس میں تعمیم ہے چاہے وحدۃ بحسب اللحاظ ہو یا وحدت بحسب نفس الامر اور اس تعمیم کا فائدہ یہ ہے کہ اگر یہ نہ ہو تو جزئی کی یہ تعریف اس علم سے جو کبھی مشترک بین الاشخاص ہو منقوض ہوگی کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علم مشترک ہوتا ہے کئی مسمیات کے درمیان تو پھر اس وقت اس میں باوجود اس کے جزئی ہونے کے وحدت معنی یعنی وحدت ماصدق علیہ نہیں پایا جاتا اس لئے جب تعمیم وحدت معنی مراد ہوا تو اب اعتراض نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ علم مشترک میں اگرچہ اس کے اوضاع متعددہ کا لحاظ کرتے ہوئے وحدت معنی مفقود ہے لیکن بالنظر الی اتحاد الموضوع لہ فی کل وضع اس میں وحدت بحسب اللحاظ کا تحقق بھی ہے لہذا جزئی رہے گی۔ اس کے علاوہ معنی سے مراد ما استعمل فیہ اللفظ ہے اعم من ان یکون موضوعا لہ اولا اور پھر موضوع لہ میں بھی چاہئے کہ تعمیم ہو یعنی چاہے وہ موضوع لہ بالوضع الشخصی ہو یا موضوع لہ بالوضع النوعی ہو اور مع تشخصہ کا مطلب اس تعریف میں یہ ہے کہ اس میں وضعاً معنی کا ایسا تعین ہو کہ اگر اس کا تصور کیا جائے تو وہ یمتنع فرض صدقہ علی الکثیر عند العقل کے درجہ میں ہو۔ اور تشخص عبارت ہے کسی شئے کے اس خصوصیت سے کہ وہ شئے بسبب اس خصوصیت کے ایسی ہو کہ لو فرض تصورہ بنفسہ لایکون فی نظر العقل صالحا للاشتراک بین الکثرۃ والانطباق علیہا فافہم لقولنا ہذا وطوجہ ایرادہ ہہنا فان فیہ اجوبۃ عن الایرادات وان شئت الاطلاع علیہا فارجع المطولات ۱۲

۵۵ قولہ فان الوضع فیہا الخ یعنی مضمرات اور اسماء اشارات جزئی میں داخل ہیں اس لئے کہ ان کی وضع میں اگرچہ واضع کے وضع کے وقت تعمیم ہے لیکن موضوع لہ اسکا بحسب الاستعمال بدون فرد خاص متحقق نہیں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وضع الفاظ کے وقت تو واضع نے ایک مفہوم کلی کا ان میں لحاظ کیا تھا لیکن اس کلی کے افراد و جزئیات ہی کے مقابلہ میں پھر اس وضع کا استعمال ہوتا رہتا ہے اس لئے یہ مضمرات وغیرہ ابتداءً اگرچہ مفہوم کلی کے لئے وضع ہونیکے سبب اس بات کی مقتضی ہیں کہ جزئیات نہ ہوں لیکن کیا کیا جائے کہ اس کا استعمال جب بھی ہو اس کے ساتھ کسی تشخص خاص کا لحاظ کرنا ہی ہوتا ہے لہذا موضوع لہ کے خاص ہونے کے سبب اسکی خاص ہونیکا لحاظ کرکے ان کو جزئیات میں داخل کرنا درست ہے۔ تو انا اور نحن اور ہذا وغیرہ جزئیات ہیں لانہا موضوعۃ لما ہو جزئی و محسوس ہاں کبھی کبھی اس کا استعمال غیر محسوس میں بھی ہوا کرتا ہے جیسے کہ ہذا الحیوان کوئی کہدے لیکن وہ استعمال علی سبیل المجاز ہے۔ ۱۲
(تنبیہ) ضمائر میں سے ضمیر غائب کا مرجع جب کوئی جزئی نہ ہو بلکہ کوئی امر کلی ہو کما نقول الحیوان تو اس وقت اس کے محمول علی کثیرین ہونے کے سبب اگرچہ اس مندرجہ بالا قول کے خلاف واقع ہو کر اس کا مرجع جنس بنا جو کلی ہے جزئی نہیں ہے لیکن یہ کوئی مضر نہیں اس لئے کہ مصنف رح کا دعوی یہ نہیں ہے کہ جزئی حقیقی میں مضمرات کے جمیع اصناف و اشخاص داخل ہیں بلکہ ان کا یہ حکم بالدخول بالنظر الی الاکثر ہے یعنے مضمرات میں سے وہ ضمائر جزئی ہوں گے جب کہ ان کا مرجع کوئی امر جزئی ہو تو اگر ایک ضمیر غائب کسی مخصوص حالت میں جزئی نہ ہو تو وہ شاذ ہے جو کالمعدوم شمار ہوگا۔ ۱۲

وان کان عاما لکن الموضوع لہ خاص علی ما ہو التحقیق وبدونہ متواطٍ ان تساوت افرادہ فی الصدق والا فمشکک وحصر والتفاوت

بعض افراد کے لئے علت ہو اور بعض دوسرے پر صادق آنے کیلئے جیسے وجود ایک کلی ہے اس کا فرد واجب بھی ہے اور ممکن بھی لیکن وجود واجب علت ہے وجودِ ممکن کے لئے اور اولیت کے معنی یہ ہیں کہ کلی کا ثبوت بعض افراد کے لئے باعتبار اقتضاءِ ذات کے ہو رہا ہو اور بعض کے لئے بواسطہ اور خارج کے کالضوء للشمس والارض کہ آفتاب بھی روشن ہے اور زمین بھی لیکن روشنی کا ثبوت شمس کو باقتضاءِ ذات شمس کے ہے اور زمین کو اس کا ثبوت ایسا نہیں بلکہ بواسطہ شمس کے اُس کو روشن کہا جاتا ہے تو ضوء کلی مشکک ہوا جس کا صدق علی الشمس اولیت کیساتھ ہے اور ارض پر ثانیاً ہے اور اشدیت کے معنی یہ ہیں کہ کلی کا صدق بعض افراد پر اس حیثیت سے ہو کہ اُس سے امثال اضعف کا عقل انتزاع کرسکے اور یہ کیفیات میں ہوگا مثلاً ایک کپڑے پر سیاہ ہونا شدت کے ساتھ صادق ہو اور ایک پر کمی کے ساتھ تو کمی کے امثال کا شدید والے کپڑے سے انتزاع ہو سکتا ہے اسی طرح بیاض کو لے لیجئے کہ مثلاً برف میں اس کا وجود اشد ہے بہ نسبت اس کے کاغذ میں موجود ہونیکے بحیث ینتزع العقل من الثلج بیاضات کثیرۃ مثل القرطاس اور زیادت کے معنی یہ ہیں کہ صدقِ کلی بعض افراد پر اس حیثیت سے ہو کہ اس سے امثال النقص کا عقل انتزاع کر سکے اور اس کا تحقق کمیات کے اندر ہو گا یعنی مقدار میں جیسے ایک کا عدد کہ عددِ عشرہ میں موجود ہے تو عددِ عشرہ سے امثالِ النقص کا انتزاع ہو سکتا ہے یعنی مثلاً دس سے دو کا عدد پانچ مرتبہ نکل سکتا ہے۔ تو اشد (یعنی شدۃ) اور ازید (یعنی زیادت) میں اتنا زیادہ فرق نہیں رہا صرف فرق اتنا ہوا کہ اشد سے جو امثال منتزع ہوتے ہیں وہ اشارہِ حسیّہ اور وجود کے اعتبار سے اُس کے اجزاء متبائنہ نہیں ہیں کیونکہ شدۃ اور ضعف کیف کے عوارض میں سے ہیں بخلاف ازید کے کہ اُس سے جتنے امثال منتزع ہوتے ہیں وہ یا تو بحسب الوجود والوضع اُس کل کے متبائن ہوتے ہیں یا صرف بحسب الوجود اور یا صرف بحسب الوضع

اُن میں اُس کل کیساتھ تبائن رہتا ہے۔ جیسے کہ مثلاً ایک خط دوسرے خط پر واقع ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ بحسب الوجود اور بحسب الوضع اس میں تبائن ہے یا جیسے کسی خط کے درمیان کسی نقطہ کا توہم کیا جائے فان اجزاءہ متبائنۃ فی الوضع فقط یا جیسے کسی ایک خط کے سرے کو دوسری کسی خط کے سرے سے ملایا جائیگا یہاں تبائن بحسب الوجود تو ہوگا لیکن بحسب الوضع تبائن اس میں متحقق نہیں۔ فافہم الفرق لئلا تمشت بالک ۱۲ سید انوار الحق صابر کاکاخیل عفی عنہ

(فائدہ اور تنبیہ) اشیاء کے مابین ایک کا دوسرے سے مختلف اور متفاوت ہونا چند طرح ہوا کرتا ہے اول شئین میں اختلاف بالماہیۃ موجود ہونے سے مثلاً انسان اور فرس کے درمیان کہ یہ دونوں مختلف ہیں اس لئے کہ ان کی ماہیات جدا جدا ہیں دوسرا اختلاف بالعوارض کی وجہ سے مثلاً زنجی اور رومی کے درمیان کہ ان کا اختلاف بالماہیت نہیں کیونکہ دونوں ایک ہی ماہیتِ انسانیہ کے فرد ہیں البتہ عوارض کے اعتبار سے یہ دونوں ضرور مختلف ہیں کما ہو الظاہر تیسرا اختلافِ ماہیت بالکمال والنقصان کے سبب کسی دو چیزوں کا مختلف ہونا ہوتا ہے کہ ایک ہی ماہیت کے دو فرد ہوں لیکن وہی ماہیت اسکے ایک فرد میں کامل طور موجود ہو اور اسکے دوسرے کسی فرد میں وہی ماہیت نقصان کیساتھ موجود ہو مثلاً وجود ایک ماہیت ہے جسمیں ایسا ہی ہے تو عقلاء اور حکماء کے درمیان جو اختلاف نزاع تشکیک فی الماہیۃ کے بارہ میں ہے جس کا ابھی تذکرہ مصنفؒ بھی ولا تشکیک فی الماہیات سے کرینگے (وہ اختلاف بین الشئین بالمعنی الثالث المذکور کا لحاظ کرکے ہے کہ مناطقہ چار چیزوں میں تشکیک اور تفاوت کو منحصر مان رہے ہیں) آیا اسی قسم کے تفاوت کا تحقق ماہیت اور عوارض وغیرہ میں بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو حکماءِ مشائیہ نے اسکا انکار کیا اور کہا کہ نفسِ ماہیات میں چاہے وہ جوہریہ ہوں یا عرضیہ تشکیک اور تفاوت متصور نہیں ہو سکتا بلکہ اتصافِ افرادِ ماہیت بالعوارض میں تشکیک و تفاوت ہ

٥١ قولہ علی ما ہو الخ علامہ تفتازانی رحؒ کے مسلک کے غیر حق ہونے پر مصنفؒ تنبیہ فرما رہے ہیں جنہوں نے خلاف تحقیق قول کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسماء اشارات اور مضمرات کی وضع امرِ کلی کے لئے ہے تو یہ جزئیات نہیں ہیں بلکہ کلیات ہیں ہاں ان کا اپنے معانی حقیقیہ میں استعمال چونکہ متروک ہے اور زیادہ تر جزئیات میں مستعمل ہو رہے ہیں اس لئے اِن کو اُن مجازات میں سے کہنا چاہئے جو متروکۃ الحقیقۃ ہوا کرتے ہیں۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اُن کا یہ کہنا خلافِ تحقیق ہے اس لئے کہ مشہور اور واضح ہے کہ تبادر حقیقت کی علامات میں سے ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ مضمرات اور اشارات کا جبھی اطلاق ہو جاتا ہے تو اس سے اور کوئی معنے کلی متبادر الی الذہن نہیں ہوتے ہیں بلکہ یہی جزئیاتِ خاصہ اس سے مراد ہوا کرتے ہیں والتبادر علامۃ الحقیقۃ جس سے معلوم ہوا کہ مضمرات وغیرہ میں وضع اگرچہ عام ہے لیکن موضوع لہ ان کا خاص ہے تو جزئیات ہوئے نیز چونکہ ان کا استعمال بہت شائع و ذائع ہے تو اگر تفتازانیؒ کے قول پر ان کے مجازاً جزئیات میں مستعمل ہونیکو صحیح مان لیا جائے تو لازم آجائے گا کہ مجاز حال کو نہ بالحقیقۃ کا عام استعمال ہو وہو باطل کما قال بحر العلوم لہذا ماتن کا و ہو التحقیق کہنا درست ہے اور علامہ تفتازانی کا مسلک اسماء اشارات و مضمرات کی بارہ میں خلافِ تحقیق ٹھیرا ۱۲

٥٢ قولہ بدونہ متواط الخ بدون تشخص یعنی اگر مفرد کا لحاظ کرکے اُس کے معنے کا صدق علی الافراد علی سبیل التساوی ہو تو اسکا نام کلی متواطی ہے یعنی کلی کے افراد معنی اگر ایک دوسرے کے موافق ہوں تو وہ متواطی ہے ورنہ مشکک ہے اور فی الصدق کی قید سے گویا کلی متواطی اور مشکک میں فرق کی طرف اشارہ ہے کہ متواطی وہ ہے جس کا معنی واحد ہو اور اُس کے لئے افراد کثیرہ ہوں جن پر اس معنی واحد کا صدق علی السویۃ ہو ایسے بحیث لایکون الاختلاف بالاولیۃ والاشدیۃ والاولویۃ والازدیۃ وغیرہا بخلاف المشکک فان فیہ یکون ہذا الاختلافات ۱۲

٥٣ قولہ والا الخ یعنی اگر اُس معنی واحد للمفرد کا صدق علی الافراد علی السویۃ نہ ہو بلکہ مختلف ہو کہ مثلاً بعض افراد پر اُس کا صدق اولیٰ اور اقدم ہو اور بعض آخر پر موخر ہو تو اُس کا نام مشکک ہے اس لئے کہ اس میں دو جہت موجود ہونیکے سبب ناظر کو اس میں شک پڑ جاتا ہے کہ آیا یہ متواطی ہے یا مشترک ہے اس لئے کہ اُس میں وحدۃ معنے کی جہت کا تقاضا یہ ہے کہ متواطی ہو لیکن صدق علی الافراد کے اعتبار سے چونکہ وہ مختلف ہوتا ہے اس لئے اس حیثیت سے مشترک میں سے شمار ہونیکا شک بھی اپنے ناظر کی نظر میں ڈالتا ہے اس لئے اس کو مشکک کہنے لگے۔ متواطی کی مثال حیوان ہے اس لئے کہ اُس کا صدق فرس ثور اور انسان پر علی السویۃ ہے (من غیر تفاوت فی القوۃ والضعف والتقدم والتأخر بل حیوانیۃ للکل واحد) اسی طرح انسان کہ جس کا صدق زید عمر بکر خالد تمام پر برابر طور سے ہے اور مشکک کی مثال وجود ہے کہ اُس کا صدق جوہر پر بھی ہے اور عرض پر بھی لیکن جوہر پر اس کا صدق اولاً ہے اور عرض پر موخراً فافہم ۱۲

٥٤ قولہ وحصر والتفاوت الخ یعنی تشکیک کے جو وجوہات ہیں وہ مناطقہ اپنے بعض اغراضِ مقصودہ کے خاطر اعتباری طور پر ان چار چیزوں میں منحصر کر چکے ہیں۔ اولویت اولیت شدت اور زیادت۔ اب اولویت کسے کہتے ہیں اور اسی طرح باقی تین کی تعریفات کیا ہیں یہ جاننے کی چیز ہے تو اولویت کے معنے یہ ہیں کہ کلی کا ثبوت ء

ء ہوتا رہتا ہے۔ اور حکماءِ اشراقیین کا خیال اسمیں یہ ہے کہ تشکیک کی جملہ اقسام یعنی اولیت اور اولویت وغیرہ نفسِ ماہیت میں بھی متحقق ہو سکتے ہیں لہذا اسی امرِ بین

٥١ قولہ ولا تشکیک فی الماہیات الخ یعنی ماہیت میں بہ نسبت اپنے افراد کے تشکیک نہیں بایں طور کہ ماہیت کے بعض افراد میں مثلاً ماہیت مثلاً شدت سے پائی جاوے اور بعض افراد میں مثلاً ضعف کے ساتھ پائی جاوے ایسی تشکیک نفسِ ماہیت میں نہیں ہے کیونکہ اگر ماہیت میں تشکیک بحسب الاولویت یا اولیت مان لی جاوے تو مجعولیتِ ذاتی لازم آجائے گی۔ اور مجعولیت ذاتی باطل ہے لہذا جو شئے باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہونیکے سبب تشکیک فی نفس الماہیۃ کا قول بھی باطل ہوگا (مجعولیت ذاتی اسے کہتے ہیں کہ ذاتی کا صدق اُس کی اپنی ذات پر کسی علت کے محتاج بن جائے) اور مجعولیت ذاتی اس طرح لازم آئے گی کہ مثلاً حیوانٌ ناطق ایک ماہیت ہے پس اس کا بعض افراد میں مثلاً زید میں اولیت یا اولویت کیساتھ موجود ہونے کے معنی یہ ہونگے کہ صدق اِس ماہیت کا اس زید پر باقتضاءِ ذاتِ زید کے ہے اور بعض افرادِ آخر پر باعتبارِ امرِ خارج کے ہے (کیونکہ اولویت کے معنی یہی ہیں کما مر) تو وہ امر خارج اُس پر صادق آنے کیلئے علت ہوگی اور یا صدق اِس ماہیت کا زید پر علت ہوگی اس کے بعض دوسرے افراد پر صادق آنے کیلئے وھذا ہو المجعولیۃ الذاتیۃ۔ اسی طرح اگر نفسِ ماہیت میں تشکیک بحسب الشدۃ والزیادۃ لیجاوے تو اختلاف ماہیت کی خرابی لازم آئے گی۔ کیونکہ اگر ماہیت میں تشکیک (شدۃ و زیادت کے اعتبار سے) ہو تو وہ ماہیت دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا تو اُس میں شدۃ و زیادت کی یہ وجہ ہوگی کہ ماہیت میں کوئی چیز زائد ہے حتیٰ کہ اُس کی وجہ سے ایک فرد پر تو یہ ماہیت شدت سے صادق آرہی ہے اور ایک پر ضعف کیساتھ اور یا کوئی شئے زائد نہیں ہوگی تو اگر کوئی شئ زاید ایک میں نہیں ہے دوسرے کے مقابلہ میں تو پھر شدت و زیادت سے اُس ماہیت کی اُس پر صادق آنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر کوئی شئے ایک میں دوسرے سے زائد موجود ہے جس کی وجہ سے ایک فرد پر شدت و زیادۃ کے ساتھ اُس ماہیت کا صدق ہے تو ہم سوال کریں گے کہ وہ زائد چیز ماہیت کے اندر ہے یا ماہیت سے خارج ہے اگر وہ شئے زائد ماہیت کے اندر ہے تو دونوں ایک ماہیت کے افراد نہ ہوئے کیونکہ اگر دونوں اُسی ایک ماہیت کے افراد میں سے تھے تو پھر اس ایک میں اُس شئے زائد کا پایا جانا اور دوسرے میں نہ ہونا کیسے متحقق ہوتا معلوم ہوا کہ ماہیتین کے فردین میں تفاوت و تشکیک آئی حالانکہ ہمارا جھگڑا تو ماہیت واحدہ کے فردین میں تفاوت ہونے اور نہ ہونے میں ہے اور اگر وہ شئے زائد جس کی وجہ سے ایک فرد پر اُسی ماہیتِ واحدہ مفروضہ کی شدت و زیادت کے ساتھ صدق ہے) خارج از ماہیت میں ہو یعنی ماہیت سے خارج ہے تو اُس سے ہمارا انکار نہیں کیونکہ ہمارا کلام تو اِس میں ہے کہ ماہیت کے اندر تشکیک نہیں یعنی بحسب الماہیت تشکیک نہیں تو اگر بحسب امر الخارج کی وجہ سے کسی ماہیت واحدہ کے فردین میں تفاوت ہو بھی جائے تو یہ ہمارے مطلوب کے خلاف نہیں۔ لہذا دو جسم اسود میں جو اختلاف ہو وہ درحقیقت عند المشائیۃ ماہیت جسمیہ اور ماہیت سواد کے اعتبار سے نہیں بلکہ اتصاف جسم بالسواد میں وہ دونوں مختلف ہوں گے ١٢

٥٢ قولہ ولا فی العوارض الخ جس طرح مشائیہ کے مذہب کا اتباع کرتے ہوئے معنف واضح کر چکے کہ نفسِ ماہیت میں تشکیک و تفاوت نہیں اسی طرح عوارض کے اندر بھی تشکیک نہیں یعنی چاہے وہ نفسِ ماہیت جوہر ہو چاہے عرض ہو مطلقاً ٣

فی الاولیۃ والاولویۃ والشدۃ والزیادۃ ولا تشکیک فی الماہیات ولا فی العوارض بل فی اتصاف الافراد بہا فلا تشکیک فی الجسم

ماہیت میں تشکیک کا قول کرنا غلط ہے کیونکہ عارض الماہیۃ یعنی ماہیات عرضیہ مثلاً سواد و بیاض وغیرہ میں اگر تشکیک ہو تو یا اپنے افراد کے اعتبار سے ہوگی یا اپنے معروض کے اعتبار سے مثلاً مطلق سواد ایک کلی ہے اسکے اندر اگر تشکیک ہو تو یا اپنی افراد کے اعتبار سے ہوگی مثلاً اس کی افراد سوادِ رومال سوادِ چادر سواد کرتہ تو اس افراد کے اعتبار سے سواد جو عارض ہے اسمیں تشکیک ہوگی یا معروض کے اعتبار سے یعنی جس جسم کیساتھ یہ سواد لگ رہا ہے مثلاً چادر سے فرض کرو تو اس چادر کے اعتبار سے اس سواد میں تشکیک ہوگی اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ اگر شق اول کو لیکر تشکیک فی السواد اس کے افراد کے اعتبار سے مان لیا جاوے تو مجعولیت ذاتی یہاں بھی آئے گی اسی بیان سے جو ماہیتِ جوہریہ کے ضمن میں گذر الہذا التشکیک فی العوارض کو بھی (اسی امرِ باطل یعنی) مجعولیتِ ذاتی کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ماننا پڑے گا۔ اس میں مجعولیت اس طرح آئے گی کہ قاعدہ ہے کہ ہر کلی اپنے افرادِ حصصی کے اعتبار سے نوع ہوتا ہے اور چونکہ سوادِ رومال سوادِ کرتہ وغیرہ مطلق سواد کی افراد ہیں اور نوع اپنی افراد کے لئے ذاتی ہوتا ہے لہذا یہ سواد کلی ذاتی ہوئی اور چونکہ نوع اپنے افراد پر محمول ہوتا ہے تو سوادِ مطلق بھی سوادِ رومال اور سوادِ کرتہ وغیرہ پر محمول ہوگا تو اگر بحسب الاولویۃ اب اس میں تشکیک لے لیجاوے تو اس کے معنے یہ ہونگے کہ مطلق سواد کا صدق سوادِ رومال پر مثلاً باقتضاءِ ذات کے ہے اور سوادِ کرتہ پر بواسطۂ کسی امر خارج کے ہے اور وہ امرِ خارج اس کی علت ہے اور اگر بحسب الاولیت اسمیں تشکیک ہو تو اس کے معنے یہ ہونگے کہ مطلق سواد کا صدق علت واقع ہو رہا ہے سوادِ چادر پر صادق آنے کیلئے اور دونوں صورتوں میں ذاتی کا صدق ذاتیہ پر علت کی وجہ سے ہوا اور یہ معنی ہیں مجعولیتِ ذاتی کی یہ تو بیان ہوا اس شق کا کہ افراد سواد کے اعتبار سے عوارض یعنی سواد میں مثلاً تشکیک باطل ہے اب ہمارا دعوہ یہ بھی ہے کہ معروض کے اعتبار سے بھی عوارض میں تشکیک نہیں ہے یعنی مثلاً جسم میں تشکیک ہو اور اُس کے اعتبار سے عارض یعنی سواد میں بھی تشکیک ہو ایسا بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جس کلی میں تشکیک ہو اس کا حمل اپنے معروض پر حمل بالمواطات ہوتا ہے پس یہاں بھی اگر تشکیک بحسب المعروض ہو تو جسم چادر کو مثلاً جو سواد عارض ہو رہا ہے اسمیں اگر تشکیک ہو تو چادر پر مثلاً سواد کا حمل بالمواطاۃ ہوگا تو کہا جائیگا کہ الرداءُ سوادٌ حالانکہ یہ صحیح نہیں بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ الرداءُ ذو سوادٍ لہذا معروض کے اعتبار سے بھی عوارض کے اندر یعنی ماہیاتِ عارضیہ کے اندر تشکیک نہیں ہو سکتی بلکہ علیٰ ہذا القیاس ماہیاتِ عارضیہ میں باعتبار افراد کے تشکیک بحسب الشدۃ والزیادۃ بھی متحقق نہیں ورنہ اِس سے اختلاف ماہیت لازم آئیگا حالانکہ ماہیتِ واحد کا ہونا کلی مشکک میں ضروری ہے۔ اور اس کا بیان بھی ضمناً ہو چکا کہ عوارض کے اندر تشکیک فی الشدۃ والزیادۃ کیسے مانوگے بوجہ کسی شئے زائد کے یا نہ تو اگر کوئی شئے زائد اس میں نہ ہو تو پھر ایک فرد پر شدت کیساتھ صادق آنے اور دوسرے پر اس طرح صادق آنے کی کوئی وجہ نہیں اور اگر کسی شئے زائد کی وجہ سے اُس ایک پر شدت کیساتھ صدق ہے تو ہم سوال کریں گے کہ وہ زائد شئے عوارضِ ماہیت کے اندر ہے یا اس سے خارج اگر اندر ہے تو دو ماہیت کے افراد ہوئے تو اختلافِ ماہیت ہو گیا کیونکہ وحدۃِ ماہیت نہیں رہی اور اگر خارج میں ہو تو اس سے ہمارا انکار نہیں کیونکہ ہمارا کلام تو اس میں ہے کہ خود عوارضِ ماہیت میں تشکیک نہیں ہے فتذکر جمیع ما قلنا تحت قولہ لا تشکیک فی الماہیات فان الدلائل متوافقۃ فلہذا ثبت انہ لا تشکیک فی العوارض ایضاً - ١٢

۵۱ قولہ ولا فی السواد الخ یعنی فلا تشکیک فی الجسم لانہ من الماہیات ولا فی السواد لانہ من الاعراض وقد قلنا آنفاً انہ لاتشکیک فی الماہیات ولا فی العوارض تو سواد میں تشکیک نہیں ہے کہ اختلاف السواد بالشدة والضعف تشکیک فی السواد کے لئے موجب نہیں ہے کیونکہ یہ اختلاف تو فصولِ متنوعہ کی وجہ سے ہے اس لئے نوعاً آپس میں یہ مختلف ہو گئے حالانکہ کلی مشکک تو متحد النوع ہوا کرتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہاں پر مشکک وہ مفہوم ہے جو مشتق ہے اس عارض سے جو اپنے مبدء کا معروض ہے تو جسم چونکہ اپنے افراد کے لئے ذاتی ہے اور سواد مبدء من المبادی ہے تو ان دونوں میں تشکیک نہیں بلکہ اسود میں البتہ تشکیک ہوگی لکونہ مشتقاً من ذالک المبدء یعنی کون الجسم متصفاً بہذا العارض میں تشکیک آئی ہے کما سیصرح بہ الآن۔۱۲

ولا[۵۱] فی السواد بل[۵۲] فی اسود و معنی[۵۳] کون احد الفردین اشد من الآخر انہ بحیث ینتزع عنہ العقل بمعونة[۵۴] الوہم امثال الاضعف و یحللہ الیہا حتی[۵۵] ان الاوہام العامة

۵۲ قولہ بل فی اسود الخ یعنی جب ماہیت میں تشکیک نہ ہوئی اور نہ عوارض میں ہوئی تو تشکیک آخر کہاں ہوگی تو کہتا ہے کہ تشکیک اتصاف افراد بالعوارض میں ہوگی یعنی تفاوت تو ہوگی مشتق کے اندر اور مبدء میں کوئی فرق اور تفاوت نہیں آئیگا۔ تو نہ ماہیت کے اندر تشکیک ہے نہ مبادی کے اندر بلکہ جسم معروض کی متصف بالسواد ہونے میں تشکیک ہوگی مثلاً کوئی ثوب متصف ہے اسود کیساتھ تو اس اسود میں تشکیک ہے یعنی ایک معروض کے ساتھ سواد کئی دفعہ لگ گیا تو اس کپڑے پر اسود مثلاً اشدیت کیساتھ محمول ہوگا اور جس کپڑے کو ایک دفعہ رنگ دیا ہے اسکا اتصاف اسود کیساتھ شدت سے نہیں ہے اور جس کپڑے کو سات دفعہ رنگ دیا گیا ہے اسکا اتصاف اسودیت کیساتھ سات دفعہ ہوگا تو افراد کا یعنی معروض کا متصف بالمشتق ہونا اس میں تشکیک ہوگی تو جب اسود ایک معروض پر شدت کے ساتھ محمول ہو رہا ہے تو اس میں اسود کا مبدء یعنی سواد مثلاً دس دفعہ چڑھا ہوگا اور ایک کو تین دفعہ رنگا تو اس پر تین دفعہ اسود کا حمل ہوگا تو کامل تشکیک اسود میں پیدا ہوئی اور نفس سواد یعنی عارض میں تشکیک نہیں آئی خلاصہ یہ ہوا کہ تشکیک معروض کے متصف بالمشتق ہونے میں ہوتی ہے۔۱۲

۵۳ قولہ و معنی کون الخ یہ ایک اعتراض محذوف کا جواب ہے اعتراض کی تقریر یوں ہے کہ مناطقہ تو عام طور پر یہی کہا کرتے ہیں کہ ہذا فرد شدید من ذالک الفرد فی السواد او البیاض اور یہ بعینہ تشکیک فی العوارض ہی حالانکہ آپ اس کی نفی فرما رہے ہیں تو مصنفؒ اس اعتراض سے جواب دیتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ معنی کون احد الفردین اشد الخ یعنی ہذا الفرد اشد من ذالک الفرد کے معنے یہ ہیں کہ عقل فردِ اشد سے بمعونۂ وہم اضعف کے امثال کا انتزاع کرتی ہے اور یہ تشکیک نہیں بلکہ تشکیک تو حمل الشئ الواحد علی الافراد بالتفاوت کا نام ہے بان یحمل علی واحدٍ من الافراد بالشدة و علی فردٍ آخر بالضعف الی غیر ذالک من وجوہ التشکیک و ہہنا لیس کذالک تو یہ عبارت یا تو اسی محذوف اعتراض کا جواب دینے کے لئے ہے اور یا یوں کہئے کہ شدت کی تفسیر کرتے ہوئے ثبوت التشکیک فی اسود مصنف کو بیان کرنا ہے تو عبارت یوں ہوگی کہ الاسود متفاوت فی الشدة وکلما شانہ ہذا فہو مشکک فالاسود مشکک۔ اور یا یہ کہئے کہ صدق السواد علی الاسود الشدید مراراً کی علت کو بھی مصنفؒ بیان کر رہے ہیں کہ لما انتزع الامثال عن الاشد بواسطة قیام السواد الشدید المشتق عنہ الاسود ایضاً مراراً کثیرة ویصدق علیہ کذالک ۴

۴ بخلاف الفرد الاضعف فانہ قام بہ السواد الضعیف المشتق عنہ الاسود مرة ویصدق علیہ کذالک ہکذا قال بعض الشراح فی ہذا المقام فما رائینا ترکہ اجدر فافہم ۱۲۔

۵۴ قولہ بمعونة الوہم الخ وہم کی معونت کی ضرورت اس لئے ہے کہ منتزعات جزئیات ہیں اور جزئیات کی انتزاع کیلئے وہم کی ضرورت ضرور ہے اس لئے کہ مدرکِ جزئیات وہم ہوتا ہے اس کے علاوہ یہ جاننا ضروری ہے کہ اشدیت کی جو تعریف مصنفؒ نے بیان کی یہ عند المشائین ہے جن کے مذہب کا انہوں نے اسی مسئلہ تشکیک فی الماہیات ہونے نہ ہونے میں اتباع کیا ہے ورنہ در حقیقت اشدیت کے معنے یہ نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے معنے ہیں اکثریتِ ظہورِ آثارِ کلی فی بعض الافراد اور جب اشدیت کے معنے یہی ہوں تو ماہیت میں تشکیک کا ہونا اس معنی کو لے کر ضروری ہے۔ فافہم۔۱۲

۵۵ قولہ حتی ان اوہام العامة الخ یعنی تحلیل غیر ہے ترکیب کے کیونکہ تحلیل میں اجزاءِ تحلیلیہ للمرکب کا بالفعل وجود نہیں ہوا کرتا بلکہ اُن اجزاء کا صرف انتزاع اُس سے ہوتا ہے اور ترکیب میں ایسے اجزاء سے اُس مرکب کی ترکیب ہوتی ہے جو موجود بالفعل ہوتی ہیں تو عوام کی رسائی ذہن چونکہ اس فرقِ تحلیل و ترکیب تک نہیں ہوتی اس لئے وہ اُس فردِ اشد کو ان اجزاءِ تحلیلیہ سے متالف اور مرکب جاننے لگتے ہیں لیکن در حقیقت کون احد الفردین اشد من الآخر کے معنی یہ ہیں کہ اُس اشد سے عقل بہ اعانتِ وہم اضعف کے امثال کا انتزاع کرتی ہوئی اس کی طرف اُس کی تحلیل کرتی رہتی ہے۔ ایسا نہیں کہ خود یہ امثالِ اضعف اُس اشد کے لئے اجزاءِ حقیقیۂ ترکیبیہ ہوں ۱۲ سید انوار الحق صابر عفی عنہ

(ہدایت) یہاں تک تو مصنفؒ مشائیہ کا اتباع کرتے ہوئے اشراقیہ کے قول کو رد کر کے ماہیاتِ جوہریہ اور ماہیات عرضیہ میں نفیٔ تشکیک کو زور لگا کر ثابت کر چکے لیکن ہم حسبِ وعدہ اب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ حقانیت مذہب اشراقیین میں ہے۔ یعنی اُن کا یہ کہنا درست ہے کہ ماہیات میں تشکیک ہو سکتی ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ ماہیتِ واحدہ مثلاً وجود اپنے بعض مراتب میں بنفسہا کامل ہو اور بعض آخر میں ناقص ہو۔ اس لئے کہ ممکنات میں بھی جب وجود اور تشخص عینِ ماہیت ہے کما حققناہ فی آخر مبحث الجعل بالتفصیل، تو اب یہ کہنا کسی طرح درست ہو سکتا ہے کہ ماہیت کا اختلاف باعتبار وجودات اور خصوصیاتِ منضمہ کے ہے اور باعتبار ماہیت کے نہیں۔ نیز مشائیہ نے ابطال مزعومِ اشراقیہ پر جو دلیل (شقین کی صورت میں بیان کرتے ہوئے) قائم کی اُس میں بھی کلام ہے اس لئے کہ انہوں نے جو کچھ استدلال میں کہا ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت میں تشکیک مثلاً بحسب الزیادة والشدة اگر ہو تو یا بایں طور ہوگی کہ وہ دونوں افراد اُس ماہیت کے جو ہیں اُن میں سے ایک تو ایسے شئے پر مشتمل ہے جو اُس دوسرے فردِ اضعف و انقص میں نہیں ہے اور یا ایسا نہیں علی الثانی یلزم ان لا یکون بینہما فرق و علی الاول فذالک الشئ الذی یشتمل علیہ الاشد والازید اما داخل فی حقیقة الاشد والازید او لا فعلی الاول یکون الاشد والازید ماہیة متباینة للاضعف والانقص فان فی ماہیة الاشد والازید شیئاً لیس فی الاضعف والانقص فیکونان متباینی الماہیة للاشد والازید فلا یکون اذن تشکیک فان المعقول بالتشکیک ماہیة واحدة فان السواد والبیاض لا یکون بینہما التشکیک مع حصول الاختلاف بینہما و علی الثانی یکون التشکیک فی الامر الخارج لا فی نفس ماہیة الاشد والاضعف فیلزم الخلف اذ المفروض التشکیک فی الماہیة ولزم التشکیک فی الامر الخارج بل نقول فی ذالک الامر الخارج الخ ان ذالک الامر الخارج اما ان یشتمل

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) علی امرٍ لیس فی الاضعف اولا علی الثانی لیس بینھما فرقٌ فلا تشکیک وعلی الاول ذالک الامر داخل فی حقیقۃ الخارج او لا علی الاول لاتشکیک لان المعقول بالتشکیک ماھیۃ واحدۃ وھٰھنا تعددت الماھیۃ وعلی الثانی فالتشکیک فی الامر الخارج عن الخارج لا فی ذالک الخارج مع انا نجری الکلام ہٰکذا فی ہٰذا الامر الخارج الثانی الخ فیلزم التسلسل فتم للاستدلال من المشائیۃ علی مزعوم الاشراقیۃ۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ اشراقیین کے زعم کو باطل کرنے پر جس دلیل مذکور کو مشائیہ ذکر کرچکے اور جس کا ہم نے خلاصہ بعض کاملین کے الفاظ سے نقل کیا یہ باطل ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے اس دلیل میں جن دو شقوں کا اعتبار کیا ہے ان دو شقوں کے علاوہ ایک شق ثالث بھی اس میں نکل سکتی ہے وھو ان یکون السواد الاشد مغائرًا بنفس ذاتہ ومرتبتہ من غیر ان یضاف الیہ شیءٌ للاضعف او وہ اگر اس شق کے بطلان پر یہ شبہ پیدا ہو اور ترجیح بلا مرجح کا کہہ کر اڑے رہیں کہ اشد سے اضعف کے امثال کا انتزاع تو جائز ہو اور اضعف سے (باوجود دونوں میں منشاء انتزاع یعنی ماہیت کے متحد ہونے کے) بھی یہ انتزاع جائز نہ ہو یہ ترجیح بلا مرجح ہی اور یا یہ مستلزم ہے اشد و اضعف کے اس طرح متحد ہونیکو کہ ان میں کوئی تمائز ہی نہ رہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک ان دونوں میں اتحاد ہے اور پھر بھی ان میں فرق اور تفاوت یعنی تشکیک ہی اسلئے کہ دونوں کے مختلف اعتبارات ہیں۔ تو بحسب الذات اگرچہ دونوں میں اتحاد ہے لیکن بحسب المراتب ان میں تفاوت اور تشکیک بھی ہے جس میں کوئی خرابی نہیں باقی مرجح کے بغیر اس میں ترجیح بھی نہیں اس لئے کہ ہر مرتبہ کے لئے جاعل خاص ہے جو اس کو کتم عدم سے وجود کی طرف لے آیا ہے اور وہی جاعل خاص کے اس فرد اشد سے اضعف کے امثال کے انتزاع کو جائز ہونے اور اضعف سے اس انتزاع کو ناجائز ٹھہرانے کے لئے مرجح ہے اور وہی جاعل خاص اسی ماہیتِ واحدہ صالحہ للتمائز کیلئے اس سے مراتب متغائرہ کے اخراج الی عالم الکون کے لئے باعث ہے تو عند الاشراقیین اسی ماہیت واحدہ کی طرف اختلاف مراتب کی نسبت اسی طرح ہے جیسے کہ مشائین کے نزدیک کسی ماہیت واحدہ کلیہ کی طرف اختلاف وجودات عارضہ للافراد کی نسبت ہوا کرتی ہے تو جس طرح کہ مشائین جعل مرکب کے قائل ہو کر یہ کہہ گئے ہیں کہ ماہیت واحدہ کلیہ کے وجودات متخالفہ کو اس کے انتزاع امور متخالفہ کیلئے منشاء بننے کا فائدہ جاعل دیدیا کرتا ہے تو اسی طرح وہی جاعل خاص ہمارے نزدیک اختلاف المراتب الباعثۃ لاختلاف الانتزاعیات کا بھی فائدہ دیتا ہے تو ترجیح بلا مرجح کا لزوم نہیں بلکہ مرجح اس انتزاع امثال اضعف من الفرد الاشد کے لئے وہی جاعل خاص ہے اور اس طرح سوادِ اشد و اضعف کا اتحاد بحیث لایکون بینھما امتیازٌ اصلاً کا لزوم بھی نہیں ہے اسلئے کہ تفاوت وتغائر یعنی تشکیک بحسب المراتب تو ان میں ضرور آئی ہے تو اتحاد کلیۃً کا لزوم کیسے ہوا۔ وفی ہٰذا المقام مباحث اخری لایسعہ ہٰذا المختصر فالعاقل یکفیہ الاشارۃ فتامل فی اقوال الماتن واقوالنا التی نقلناہا من المبسوطات ولیغتنم فتشکر۔ ۱۲

تذہب الی انہ متالف منہا فافہم وان[۵۱] کثر فان وضع لکل ابتداءً[۵۲] فمشترک والحق[۵۳]

۵۱ قولہ وان کثر معناہ الخ مفرد واحد المعنی کے بیان سے ختم ہوگیا اب مصنف فارغ ہونے کے بعد اب مفرد متکثر المعنی کا بیان یہاں سے شروع کرتا ہے۔ وان کثر معناہ الخ معناہ کی ضمیر کا مرجع المعنی المستعمل فیہ ہٰذا اللفظ المفرد ہے تو کبھی ایک لفظ کے متعدد معنی بھی ہوتی ہیں تو اگر ہر ایک پر اس کی دلالت حقیقۃً ہو جیسے دھار ایک تو تلوار کی دھار دوسرے پانی کے قطرات کا سلسلہ یا ڈھال کہ ایک تو وہ ڈھال جس کا ترجمہ فارسی میں سپر ہے اور دوسرے نشیب علی ہٰذا القیاس عین گھنٹہ اور گھڑی وغیرہ تو ایسے الفاظ کو مشترک کہتے ہیں اور ایسے الفاظ کے استعمال میں ایسے قرینے کا ہونا ضرور ہے جس سے سامع خاص مراد قائل کو سمجھ لے کما سیأتی۔ ۱۲

۵۲ قولہ ابتداءً الخ اس قید کے زیادتی کا مقصد منقول کو تعریف سے علیحدہ رکھنا ہے اس واسطے کہ وہ بھی اگرچہ کل واحد من المعانی کیلئے وضع ہوئی ہے لیکن علی سبیل الابتداء اس کی وضع ہر ایک کیلئے نہیں ہوتی بلکہ معنی ثانی میں اس کا جو مستعمل ہوتا ہے بواسطۂ علاقۂ معنی اول کے ہوا کرتا ہے یعنی منقول میں لفظ کے اصل اور اس کے ابتدائی معنی موضوع لہ بالکل متروک الاستعمال ہو کر دوسرے معنوں کیلئے اس لفظ کا استعمال ثانیًا کیا جاتا ہے مثلاً کوفتہ کے معنی ابتداءً کوٹے ہوئے کے ہیں لیکن بعد میں ثانیًا بواسطہ اسی معنی اولیٰ کے کوفتہ خاص ان کبابوں کو کہنے لگے جو گوشت کو کوٹ پیس کر بنا لیتے ہیں لہٰذا منقول مشترک سے خارج رہیگا نیز (اسی قید کی وجہ سے) اور اسی طرح تعددِ وضع کا بھی جب مشترک میں لحاظ ہوا تو انا اور ہٰذا وغیرہ مضمرات و اشارات بھی مشترک سے خارج رہے اس لئے کہ انا اور ہٰذا وغیرہ بھی اگرچہ معانی کثیرہ کیلئے وضع تو ہیں لیکن وضع ان میں واحد ہے متعدد نہیں ہے حالانکہ اشتراک میں تعددِ وضع ضروری ہے بلکہ ابتداءً کی قید سے تو میرے خیال میں حقیقت اور مجاز بھی نکل جاتے ہیں لان المعنی المجازی لاوضع لہ لا الشخصی ولا النوعی الذی ہو المعتبر فی الحقیقۃ فافہم ۱۲

۵۳ قولہ والحق الخ یہاں سے مشترک کے بارہ میں جو چار پانچ اختلافی پہلو ہیں اس کے بیان ضمنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ساتھ ساتھ احقاقِ حق بھی کرتے ہیں۔ کیونکہ مشترک کے بارہ میں اختلاف ہے۔ کہ آیا یہ ممکن بھی ہے یا نہیں پھر ممکن ہونے کی صورت میں وقوع اور عدم وقوع ہونے میں بھی اس کے خلاف ہے اور پھر اگر واقع بھی مانا جائے تو آیا بین الضدین بھی اس کا وقوع ہو سکتا ہے یا نہیں پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ ضدین کے اندر واقع ہونے کے بعد آیا اس میں عموم ہے یا نہیں پھر اگر عموم اس میں ہے تو وہ آیا حقیقۃً ہے یا مجازًا تو یہ پانچ اختلافی پہلو مشترک میں موجود ہیں جن تمام کو مصنفؒ اپنے ایک جملہ سے اشارۃً بیان کرتے ہوئے جو پہلو حق ہے اس کو بھی بتلا رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ حق یہی ہے۔ کہ مشترک ممکن ہے اور واقع بھی ہے بلکہ ضدین میں بھی اس کا وقوع ہو سکتا ہے اور عموم بھی اس کے اندر ہے اور وہ عموم حقیقۃً نہیں بلکہ مجازًا ہے۔ اس اختلافی مسائل کا بیان یوں ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ مشترک کا دنیا میں وجود ہی نہیں اس لئے کہ اگر مشترک ممکن ہو تو لازم آئیگا آنِ واحد میں نفس کا دو چیزوں کی طرف علی سبیل التفصیل متوجہ ہونا اور التفات الذہن بالتفصیل الی الشیئین فی آنٍ واحدٍ ایک امرِ محال اور باطل ہے اور جو چیز مستلزم محال ہو وہ خود محال اور باطل ہوا کرتی ہے لہٰذا مشترک کا ممکن ہونا بھی محال ہے۔ دو چیزوں کی طرف نفس کے آنِ واحد میں بالتفصیل متوجہ ہونیکے معنے یہ ہیں کہ جب کہ ہم نے ایک لفظِ مشترک مثلاً عین یا مشتری بولدیا۔ تو ظاہر بات یہ ہے کہ آپ کسی نہ کسی معنی کو اسکے اندر ضرور سمجھو گے اس لئے کہ اگر کوئی معنی بالکل اس سے سمجھ میں نہ آئے تو اس کا وضع باطل ہوگا اس لئے کہ وضع لفظ للمعنی تو استعمال کی غرض سے ہوا کرتا ہے تو یہ تو نہیں ہو سکتا کہ کسی معنی کی طرف بھی توجہ نہ ہو تو بالضرور بعض کی طرف توجہ ذہن ہوگی۔ اور ان بعض کی طرف توجہ کرنے کے لئے کوئی مرجح ہوگی۔ ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آوے گی۔

(بقیہ صفحہ ۳۹)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اس واسطے کہنا پڑے گا کہ کسی نہ کسی معنی کی طرف توجہ ہوگی۔ اب وہ توجہ یا اجمالی ہوگی یا تفصیلی۔ اجمالی توجہ تو باطل ہے اس لئے کہ جب اس میں اوضاع کا لتعدد ہوا تو معنی بھی متعدد ہوں گے۔ اس واسطے کہ وضع ہر ایک کا جُدا جُدا ہو رہا ہے تو معنی کے اندر بھی تفصیل ہوگی تو مثلاً لفظِ عین کے جو بیس معنی معانی کی طرف بالتفصیل ایک ہی وقت و زمان میں نفس کا متوجہ ہونا لازم آوے گا اور آنِ واحد میں نفس کا معانی کثیرہ کی طرف متوجہ ہونا باطل ہے لہٰذا مدعیٰ ہمارا ثابت کہ امکانِ مشترک نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح بلا مُرجح لازم نہیں آتی اس واسطے کہ ذہن کو بعض معانی کیساتھ مناسبت ہوتی ہے تو اُن بعض کو لے لیا اور بعض کو چھوڑ دیا۔ اور اگر یہ کہتے ہو کہ تمام معانی کی طرف متوجہ ہونا لازم آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وہاں اجمالی توجہ مقصود ہے تفصیلی مقصود ہی نہیں جیسے کلام میں بعض دفعہ اجمال مقصود ہوتا ہے۔ کما یعرف فی مواضعہٖ نیز آنِ واحد میں توجہ نفس للشیئین باطل بھی نہیں ہے ورنہ اس پر کوئی صحیح برہان تو کم از کم موجود ہوتا حالانکہ غلام یحییٰ اور اس کے حواشی کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ مناطقہ کی کوئی دلیل اس مدعیٰ پر قولیہ لسانیہ پر درست اور مستقیم نہیں صرف زبانی جمع خرچ اور قولی دعوہ ہی دعوہ ہے جو اثبات مدعیٰ کیلئے کافی نہیں اس کے بعد بعض لوگ یہ تو مان گئے کہ ممکن ہے لیکن اس کے وقوع کا انکار کر کے کہنے لگے کہ اس کا امکان تو محال نہیں لیکن یہ واقع نہیں ہے اس لئے کہ اگر مشترک کا وقوع ہو تو باطل اور بلا فائدہ ہوگا۔ اور یا تخل بالمقصود تو ضرور ہوگا۔ اس لئے کہ جب کسی لفظِ مشترک کو کوئی مطلقاً استعمال کر چکا جس کیساتھ اس کا مبیّن بیان نہیں کیا تو یقیناً وہ مبہم ہوگا۔ اور یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ اس کے کونسے معنی اس وقت مُراد ہیں اور اگر اس کے ذکر کرنے کیساتھ ساتھ اس کا مبیّن بھی بیان کر دے تو طولِ بلا فائدہ ہوگا کیونکہ جب یہ مبیّن خود کافی ہے اور فائدۂ متعدہا دے سکتا ہے تو پھر کلام میں اس مشترک کے لانیکی کیا ضرورت رہی تو اجتماعِ مفسرِ و مُفسّر بنے گا جو جائز نہیں لیکن اسکا بھی اہلِ حق نے جواب دیا ہے کہ یہ بات تو آپکی ٹھیک ہے کہ اگر اس کیساتھ اس کا مبیّن نہ بیان کرو گے تو مبہم ہوگا لیکن بات یہ ہے کہ کبھی مقصود ہی ابہام ہی ہوا کرتا ہے مثلاً توریہ میں مشترک لفظ کا استعمال کرنا جس کے دو معنی ہوں ایک بعید اور ایک قریب اور مقصودِ متکلم اس سے معنی بعید ہوں چنانچہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ اور حضرت مقبول صلعم جا رہے تھے اور کفارِ مکہ حضور صلعم کی تلاش میں پھر رہے تھے جب ابوبکر رضؓ کیساتھ ان کو دیکھا تو پوچھنے لگے کہ مَن ہٰذا تو صدیق اکبر رضؓ نے توریہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ہٰذا رجلٌ یہدینی السبیل تو یہ جواب سُن کر کفار ظاہری مطلب کی بنا پر یہ سمجھ گئے کہ واقعی ان کا راہبر ہوگا اور رسول صلعم نہیں جن کی ہمیں تلاش ہے تو دیکھئے یہاں بھی ابہام ہی مقصود تھا۔ تو وقوعِ مشترک سے اگر ابہام لازم بھی ہو تو یہ کوئی ایسی خرابی نہیں جس کی وجہ سے مشترک کے وقوع کو ممنوع قرار دیجائے بلکہ مبیّن کا ذکر تو کبھی بیان سے زیادہ ابلغ ہو جاتا ہے اور اس سے تئے اوقع فی النفس ہو جاتی ہے اب بعض لوگ یہ کہہ گئے کہ وقوع تو مشترک کا درست ہے لیکن اس کا وقوع بین الضدین نہیں ہو سکتا یہ گروہ اپنی دلیل یوں بیان کرتی ہے کہ اگر اس کے وقوع بین الضدین کو مانا جائے تو اجتماع

انه واقع[۱] حتی بین[۲] الضدین لکن[۳] لا عموم فیه

ہو متنافیین لازم آتا ہے اس واسطے کہ اُن کا تضاد تو مقتضی منافات ہو گا اور اُن کا اشتراک مقتضی ہوگا۔ اتحاد کو وہل ہٰذا الا اجتماع المتنافیین لان بین للمنافاۃ والاتحاد منافاۃ یعنی ایک لفظ کے اندر منافات اور اتحاد پایا جاوے گا اور یہی اجتماع المتنافیین ہے اس کا جواب بھی اہلِ حق نے دیا ہے کہ اجتماعِ ضدین کا لزوم نہیں اس واسطے کہ خود آپ کے بیان ہی سے نمایاں ہے کہ جہاتِ وقوع مختلف ہیں بدیں طور کہ یگانگت اور اتحاد جو ہو گا وہ باعتبار الفاظ کے ہو گا اور منافرت و منافات معنوں کے اعتبار سے اُس میں متحقق ہو گی۔ تو اذا اختلف الاعتبارات فلا وجود لاجتماع المتنافیین فیثبت وقوعہ بین الضدین الخ وہٰذا ہو مرادنا۔ ۱۲

۵۱ قولہ واقع الخ نفسِ وقوعِ مشترک پر مستقل دلیل یہی ہے کہ اگر مشترک کا وقوع کلام میں نہ مان لیا جاوے تو بہت سے معانی الفاظ سے خالی رہجاتے ہیں اس واسطے کہ معانی تو ہیں غیر متناہی اور الفاظ ہیں متناہی۔ اور الفاظ متناہی اس واسطے ہیں کہ ان کی ترکیب جن حروف سے ہے وہ ہجی ہیں کہ جن کی تعداد اٹھائیس ہے اور اٹھائیس کا عدد متناہی ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ جو شئے متناہی سے مرکب ہو وہ متناہی ہوتی ہے لہٰذا الفاظ متناہی ہوئے باقی معانی غیر متناہی اس واسطے ہیں کہ دو کروڑ مثلاً معانی آپ کیسامنے موجود ہوں تو اُن متناہی الفاظ سے اس کا تو مقابلہ کر لیا جا سکے گا لیکن جو دو کروڑ پر مثلاً اگر معانی زائدہ آئے تو اُسے کہاں ڈالو گے لہٰذا مشترک کو مان لیجئے تاکہ ایک لفظ کو کئی معنی کے درمیان مشترک کر دیں اور لا تعدّ ولا تحصٰی معانی کا احاطہ انہیں محدود الفاظ سے کچھ کیا جا سکے مثلاً جاریہ ایک لفظ ہے تو امتہ کنیزک اور کشتی یا مشتری کا لفظ کہ خریدار اور ستارۂ مخصوصہ کے درمیان مشترک ہے فافہم ۱۲

۵۲ قولہ بین الضدین الخ اس کی دلیل قرآن سے بھی مل سکتی ہے اس لئے کہ قرآن میں موجود ہے یتربصن بانفسہن ثلاثۃ قروء الآیۃ کہ اس آیتِ باری تعالیٰ میں لفظ قرء جس کا جمع قروء ہے حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے اور اسی پر امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف بھی مبنی ہے اور ظاہر ہے کہ حیض ضد ہے طہر کا پھر بھی یہی لفظِ مشترک دونوں معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔ تو توحد ان میں چونکہ بحسب اللفظ ہے اور تنافر بحسب المعنی فلا اجتماع للضدین لاختلاف الجہۃ کما مرّ آنفاً فتذکر ۱۲

۵۳ قولہ لکن لا عموم فیہ الخ یہ وہی اختلاف (رابع و خامس کو تبلاتے ہیں کہ آیا مشترک میں عموم ہے یا نہیں اور پھر عموم ہو کر اُس میں وہ عموم حقیقۃً ہے یا بطریق المجاز ہے تو کہتے ہیں کہ اس میں عموم تو ہے کہ لفظِ مشترک سے اکثر من معنیٰ واحد مراد لیا جائے۔ لیکن وہ حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً ہے جیسے کہ امام اعظمؒ کا یہی مسلک ہے تو مصنفؒ کے قول سے معلوم ہو رہا ہے کہ مشترک میں عموم علی سبیل المجاز موجود ہے حقیقۃً اُس میں عموم نہیں۔ کما قال بہ الامام الشافعیؒ کہ انہوں نے مشترک میں عموم علی سبیل الحقیقۃ کے کہا ہے ومنہم مالکؒ وعبد الجبار المعتزلی والقاضی ابی بکر الباقلانی من الشافعیۃؒ وہ کہتے ہیں کہ مشترک کے جتنے معانی ہیں سب کے سب مدار اور مناطِ حکم بنجائیں یہ ہو سکتا ہے (اور یہی معنی حقیقۃً مشترک کے عام ہونے کے ہیں) جیسا کہ قرآن کریم میں اشارہ فرمایا گیا ہے اِنّ اللّٰہ وملٰئکتہ یصلون علی النبی یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما الآیۃ۔ کہ اس میں صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ اور ملائکہ اور مؤمنین کی طرف کر دی گئی ہے اور معانی مختلفہ اس لفظِ صلوٰۃ کے مراد لئے گئے ہیں اس لئے کہ صلوٰۃ کا متعلق جب اللہ تعالیٰ ہو تو اس کے معنی رحمت کے ہوتے ہیں اور جب اس کا تعلق فرشتوں سے ہو تو اس سے استغفار مُراد ہوتی ہے اور جب اسکی نسبت عباد کی طرف ہو تو اس کا ترجمہ دعا ہوتا ہے تو حاصلِ استدلال یہ ہوا کہ ایک لفظِ صلوٰۃ کئی معنوں میں یہاں مستعمل ہوا۔ تو مشترک کے اندر عموم کا تحقق حقیقۃً ہوا نہ کہ مجازاً۔ لیکن جو حضرات مشترک میں حقیقۃً عموم کے قائل نہیں بلکہ مجازاً اس میں عموم مانتے ہیں ومنہم المصنف وابو حنیفہؒ والرازی من الشافعیہ وابی الحسن الکرخی منّا وابی ہاشم من المعتزلۃ وغیرہ اُن کی طرف سے جواب دیا گیا ہے کہ یہاں یعنی آیتِ باری تعالیٰ میں مشترک کے اندر حقیقۃً عموم نہیں بلکہ مجازاً ہے یعنی یصلون کے معنے یعتنون کے ہیں اور اعتناء کے معنی توجہ کے ہیں اور یہ اعتناء ایک کلّی ہے۔ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) جس کے بہت سے افراد ہیں تو توجہ باری کے یہ معنی ہوں گے کہ اپنی رحمت بھیجے بندے پر اور ملائکہ کی توجہ استغفار ہے اور مومنین کی توجہ دعا طلب کرنا ہے تو مصنف رحمہ نے بھی کہا کہ لکن العموم فیہ حقیقۃ تو لا کو داخل کیا ہے حقیقۃ پر جس کے معنی یہی ہوئے کہ اس میں عموم تو ہے لیکن حقیقۃ نہیں بلکہ اس کا عموم بحسب المجاز ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے تمام معانی معاً مراد ہوں۔ اور مجاز کے لئے مجازات کے علاقوں میں سے کسی علاقے کا ہونا ضروری ہوا کرتا ہے یعنی معنی واحد موضوع لہ اور معنی مجازی کے درمیان کوئی علاقہ ہو تو یہاں جزئیت کا علاقہ ہے چاہے عموم سے عموم مجموعی مراد ہو اور چاہے عموم افرادی ہو کما قیل فان الکل الافرادی عبارۃ عن الکثرۃ والواحد الذی ہو الموضوع لہ حقیقۃ جزء من الکثرۃ فان الکثرۃ ای المجموع وقد صرح المحققون ان الواحد المعین جزء من کل واحد واحد تو مطلب یہ ہے کہ حکم گویا کہ مجموع من حیث ہو مجموع کیساتھ متعلق ہوگا واحدہ ساتھ اس کا تعلق نہیں ہوگا فالواحد معنی حقیقی والمجموع من حیث ہو مجموع معنی مجازی وما قیل من ان المجموع معنی حقیقی والواحد معنی مجازی فلیس بصواب فتدبر ۱۲

۵۱ قولہ والمرتجل قیل الخ یہ قول سوال مقدر کے جواب میں ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مفرد متکثر المعنی کی تقسیم مذکور صحیح نہیں کیونکہ متکثر المعنی کا ایک قسم مرتجل بھی ہے جس کا اس اقسام میں ذکر تک نہ ہوا۔ لہذا یہ انحصار غلط ہے۔ تو مصنف رحمہ نے اس کا جواب دیا کہ مرتجل میں اختلاف ہے بعض نے اس کو مشترک میں سے شمار کیا ہے اور بعض نے منقول کا ایک قسم اسکو ٹھیرایا ہے۔ اس لئے اس کو علیحدہ ایک قسم ماننے کی حاجت نہیں باقی مرتجل نام ہے اس لفظ کا جو اولاً ایک معنی کے لئے وضع ہو، پھر دوسرے معنی کے لئے اس کی وضع ہو جائے بدون مناسبۃ بین المعنی الاول والمعنے الثانی۔ اور اس کو مرتجل اسی ہی وجہ سے کہنے لگے ہیں کہ عند العرب جب کوئی خطیب من غیر فکر خطبہ دے تو کہتے ہیں کہ ارتجل الخطبۃ ای اخترعہا من غیر فکر اور چونکہ یہاں بھی اس لفظ کا معنی ثانی کے لئے وضع من غیر مناسبۃ مع المعنی الاول ہوتا ہے فکانہ مخترع من غیر فکر فتفکر۔ ۱۲

۵۲ قولہ من المشترک الخ یہ اسلئے کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ چونکہ منقول عنہ اور منقول الیہ میں مناسبت باہمی کا ہونا ضروری ہے اور یہاں اس میں معنیین کے درمیان کوئی علاقہ اور مناسبت نہیں ہے اس لئے یہ منقول نہیں بلکہ مشترک ہے۔ اور معلوم ہو رہا ہے کہ حقیقت کی ایک قسم ہے (۳۱) لئے کہ استعمال صحیح فی غیر ما وضع لہ من غیر علاقۃ دلیل ہے اس بات پر کہ اس میں وضع جدید متحقق ہے لہذا مرتجل ایک ایسا لفظ ہوا جس کے اوضاع متعدد معانی کثیرہ ہوں اور یہی معنی ہیں حقیقت اور اشتراک کے بھی لہذا مرتجل مشترک اور حقیقت کے اقسام میں داخل ہے اور منقول نہیں ۱۲

۵۳ قولہ من المنقول الخ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ ان کے دونوں معنی میں مناسبت اور علاقہ نہیں لیکن نقل من المعنی الاول الی الثانی کا تحقق تو اس میں ضرور ہے جو مشترک میں نہیں ہوا کرتا تو اگر مشترک میں سے ہوتا تو چاہئے تھا کہ اس میں نقل نہ پایا جاتا لہذا لامحالہ منقول میں سے اس کا شمار کرنا ہوگا۔ لیکن درحقیقت یہ نزاع اس کے علاوہ ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے

حقیقۃ والمرتجل قیل من المشترک وقیل من المنقول والا فان اشتہر فی الثانی فمنقول شرعی او عرفی خاص او عام قال سیبویہ

اور منشاء نزاع کا لحاظ کر کے یوں کہنا درست ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے اس لئے کہ اصل خلاف اس بات میں ہے کہ آیا مشترک میں عدم تخلل نقل کی شرط ہے یا نہیں۔ تو بعض نے مشترک کو اس شرط سے مشروط کیا ہے اور بعض نے نہیں کیا تو جن کے نزدیک مشترک میں تخلل نقل کا عدم ضروری ہے ان کے مذہب پر مرتجل مشترک سے خارج ہی ہوگا۔ لیکن جنہوں نے مشترک کو اس شرط سے مشروط نہیں کیا تو بلاشبہ مرتجل کا مشترک میں سے شمار ہونا ان کے خیال پر درست ہوگا۔ اس اختلاف کو نزاع لفظی بتلانے کا یہ قول مذکور ملا مبین کا ہے لیکن ہمارے استاد علامہ بلیاوی اپنے حاشیہ سلم العلوم المعروف بضیاء النجوم میں فرماتے ہیں کہ اچھا یہی ہے کہ مرتجل کو مستقل ایک قسم مان لیا جاوے۔ چنانچہ استاد مکرم اپنی اس رائے کا ماخذ بتلاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسلم الثبوت میں مصنف رحمہ کا ایک قول ہماری اس رائے کی تائید میں موجود ہے جہاں مصنف رحمہ نے کہا ہے کہ اللفظ المفرد ان تعدد معناہ فان وضع لکل ابتداءً فہو مشترک والا فان ترک استعمالہ فی الاول ونقل الی الثانی بمناسبۃ فمنقول او لا لمناسبۃ فمرتجل والا فحقیقۃ ومجاز فتدبر ۱۲۔

۵۴ قولہ فمنقول الخ یعنی اگر مفرد کثیر المعنی میں ہر معنی کے لئے اس کا وضع علیحدہ نہ ہو تو دیکھنا چاہیے کہ معنی اول متروک ہے یا نہیں اگر متروک ہے تو اس کو منقول کہیں گے یعنی جب اول معنی میں اس کا استعمال اس حد تک بالکل چھوڑ دیا گیا ہو کہ جب بھی وہ لفظ بولا جائے تو بجز معنی ثانی کے وہ معنی اول سمجھا ہی نہ جائے (سوائے قرائن کے) تو وہ منقول ہوگا جو ناقل کی طرف منسوب ہونے کے سبب تین قسم رکھتا ہے۔ اور اگر ہر واحد واحد کے لئے وہ مفرد متکثر المعنی اپنے معانی میں سے ابتداءً وضع نہ ہو اور نہ معنی ثانی میں اس کی ایسی شہرت ہوئی ہو کہ اس سے بجز قرائن کے معنی اولی سمجھے ہی نہ جائیں بلکہ تمام میں اس کا استعمال ہوتا رہتا ہو تو وہ پھر یا حقیقت ہوگی اور یا مجاز کما سیجئی۔ ۱۲

۵۵ قولہ شرعی الخ یعنی اسی منقول کے ناقل کو دیکھا جاوے گا اگر وہ نقل عام لوگوں نے کر لی ہو تو وہ لفظ منقول عرفی ہے ورنہ جس خاص گروہ نے نقل کی ہو اسی کی طرف منسوب ہوگا۔ تو اگر وہ ناقل مخصوص گروہ شریعت میں سے ہو تو منقول کو شرعی کہیں گے اگر عرف عام یا عرف خاص میں سے ہو تو وہ عرفی ہے۔ منقول شرعی کی مثال لفظ صلوٰۃ ہے کہ اصل میں دعا کے لئے وضع تھا پھر شارع علیہ السلام نے ارکان مخصوصہ کی طرف نقل کیا اور عرفی کی مثال جس کے ناقل عام لوگ ہوں لفظ دابہ ہے جو اصل میں کل ما یدب علی الارض کے لئے وضع تھا پھر ذوات القوائم الاربع من الفرس والبغال والحمر کے لئے نقل ہو کر اس معنی ثانی میں اس کا استعمال مشہور ہوا۔ اور عرف خاص کا منقول جیسے ضرب کے لغوی معنے مارنا ہے اور اصطلاح محاسبین میں خاص عمل حسابی کا نام ہے تو لفظ ضرب منقول اہل ہندسہ کہا جاویگا۔ فافہم ۱۲۔

۵۶ قولہ قال سیبویہ الخ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اعلام منقولات ہیں یا مرتجل کے افراد میں داخل ہیں تو سیبویہ کا خیال یہ ہے کہ تمام اعلام منقولات ہیں۔ اور جمہور کہتے ہیں کہ بعض تو منقول ہیں لیکن بعض مرتجل ہیں۔ فاضل بھویالی لکھتے ہیں کہ سیبویہ کا بھی یہی خیال ہے جو جمہور کا ہے کیونکہ سیبویہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ اعلام علی سبیل الاطلاق منقول ہیں بلکہ ان کا مطلب اس سے یہ ہے کہ ان الاعلام التی صدرت عن عرب العرباء لا تخلو عن رعایۃ المناسبۃ بحکم الاستقراء تو ان کا مذہب کوئی جداگانہ نہیں بلکہ تقریباً وہی ہے جو جمہور کا ہے۔ اور اگر اب بھی کسی کو اس میں اشکال ہو تو پھر ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ عند السیبویہ مرتجل منقول کے قسموں میں سے ایک قسم ہو فارتفع الخلاف وصار النزاع لفظیاً بلا شبہ فتدبر۔ ۱۲

۵۱ قولہ الا فحقیقۃ الخ یعنی اگر اُسی لفظِ مفرد متکثر المعنی کے معنے اولیٰ متروک الاستعمال نہ ہوں بلکہ کبھی معنی اولیٰ میں وہ لفظ مستعمل ہوا کرے اور کبھی ثانی میں تو اُس قسم کے لفظِ منقول کو اعتبارین کا لحاظ کرتے ہوئے حقیقت اور مجاز نام رکھیں گے اب اگر معنی اول میں اُس کا استعمال ہو جائے یعنی منقول عنہ اُس سے مراد ہو تو وہ حقیقت ہے اور اگر معنی ثانی یعنی منقول الیہ میں اُس کا استعمال ہو تو وہ مجاز ہے۔ جیسے لفظِ اَسَد کہ اولاً اس کا وضع حیوانِ مفترس کے لئے ہے اور پھر رجلِ شجاع کو علاقۂ شجاعت دونوں میں پائے جانے کے سبب یہ لفظ منتقل ہوا تو جب اس کا استعمال معنی اولیٰ میں ہو تو یہ حقیقت کہلائیگی اور اگر اس کا معنی ثانی کے لئے استعمال ہو جائے تو یہ بطریق المجاز ہوگا۔ اور پہلے کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ماخوذ ہے حق فلانٌ الامر سے جو اثبتہ کے معنی پر ہے اور یا حقیقتہ سے لیا گیا ہے جو اُس وقت بولا کرتے ہیں کہ اذا کنتَ منہ علی الیقین اور جب کوئی لفظ اپنے موضوع اصلی اولیٰ میں مستعمل ہو جاتا ہے تو اس میں شک نہیں کہ اُس کے متعلق یوں کہا جاسکے گا کہ ہٰذا شئ مثبت فی مقامہ معلوم الدلالۃ یعنی حقیقت مثبت کامل ہے بخلاف مجاز کے کہ وہ مثبت فی غیر مقامہ ہونے کے سبب گویا کہ غیر مثبت ہے اور مجاز کا وجہ تسمیہ بھی ظاہر ہے اس لئے کہ یہ ماخوذ ہے جاز الشئ یجوزہ سے جو تعدّی کے شئے کے موقعہ پر بولا کرتے ہیں اور جب کوئی لفظ معنی مجازی میں مستعمل ہو جاتا ہے تو وہ اپنے مکانِ اول اور موضوع اصلی سے متجاوز ہوا اس لئے اُسے مجاز رکھنا درست ہے جو مصدر میمی ہو کر بمعنی الفاعل ہوگا۔۱۲

(تذییل) مصنف نے اِس مقام پر منہیہ میں یہ کہا ہے کہ بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ عند المناطقہ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی لفظ کو حقیقت یا مجاز اس کے استعمال سے قبل قبل کہہ دیا جائے۔ اور وجۂ ظہور یہی ہے کہ انھوں نے حقیقت اور مجاز کی تعریف میں استعمال کی قید نہیں لگائی ہے (اگرچہ ہمنے بیانِ بالا میں تسہیلِ فہم کی خاطر استعمال کے لفظ کا استعمال کیا ہے لیکن اس سے شبہ نہ ہو کہ مناطقہ بھی اس کو لے چکے ہیں)۔ لیکن مشہور یہی ہے کہ استعمال کا اعتبار حقیقت و مجاز میں ہے چنانچہ اہلِ عربیت سے ہم یوں ہی سنتے آرہے ہیں کہ لفظ قبل الاستعمال نہ حقیقت ہوتا ہے اور نہ مجاز چنانچہ مصنف نے بھی اہلِ عربیت کے قول کو مسلّم الثبوت میں مختار کہا ہے لیکن ممکن ہے کہ یہ اصطلاح کا فرق ہو کہ علماءِ اہلِ عربیت نے استعمال کا اعتبار کرکے حقیقت کی تعریف اللفظ المستعمل فی ما وضع لہ اور مجاز کی تعریف اللفظ المستعمل فی غیر ما وضع لہ سے کی ہو اور اہلِ منطق نے اس کا اعتبار نہ کیا ہو تو اس لئے تعریف میں اس کو نہیں لائے اور مناطقہ کو اس اعتبار نہ کرنے کیلئے وجہ بھی موجود ہے اس لئے کہ حقیقت و مجاز کا مَقسم وہ لفظِ مفرد ہے جو دال علی المعنی المذکور ہو یعنی المعانی الکثیرۃ التی اذا استعمل اللفظ فی واحدٍ منہا صار حقیقۃ واذا استعمل فی المعنی الآخر منہا صار مجازاً اور استعمال فرع ہے دلالت کیلئے تو مفرد لفظ کو قبل لاستعمال نفسِ مرتبۂ دلالت میں لے کر اگر ایک طرف اُسے حقیقت اور مجاز سے خالی مان لیا جاوے اور دوسری طرف اُسے ہم منقول بھی نہیں کہہ سکتے ہیں لعدم الاشتہار فی الثانی اور نہ اُس میں اشتراک ہے لعدم الوضع لکل واحدٍ تو گویا کہ اُس لفظِ مفرد کے کچھ بھی نہ ہو سکنے کے سبب) خلو المقسم عن الاقسام لازم آجائے گا اس لئے لامحالۃ اُس کو بالنظر الی الوضع الشخصی حقیقت کہیں گے م

الاعلام کلہا منقولات خلافاً للجمہور والا فحقیقۃ ومجاز[۵۱] ولابد من علاقۃ[۵۲] فان[۵۳] کانت تشبیہا فاستعارۃ والا فمجاز مرسل وحصروہ فی اربعۃ وعشرین[۵۴]

م اور یا بالنظر الی الوضع النوعی مجاز ماننا اُس کا ضروری ہوگا۔ یہ رائے تفاوتِ اصطلاحات کی مُلا محمد حسن کی ہے لیکن ہمارے استاد علامہ بلیاوی نے اپنے حاشیہ سلّم میں لکھی اس رائے کے متعلق لیس کما ینبغی فرمایا ہے فان شئت ہٰذہ اللتیا والتی فلیرجعہا وبما ذکرنا ہٰہنا کفایۃ للبیب۔۱۲

۵۲ قولہ ولابد من علاقۃ الخ یہاں علاقہ سے مُراد وہ شئے ہے جو سبب بن رہا ہو معنیین میں سے ایک کو دوسرے کیساتھ استصحاب کیلئے تو کہتے ہیں کہ مجاز میں معنی اول جو موضوع لہ ہے اُس کے اور معنی ثانی یعنی مجازی کے درمیان کسی علاقے کا ہونا ضروری ہے تاکہ اُسکی وجہ سے ذہن معنی اول سے ثانی کی طرف منتقل ہو سکے۔۱۲

۵۳ قولہ فان کانت الخ چونکہ علاقات مختلف قسم کے ہوتے ہیں اس لئے اب اُس کی کچھ تعیین کرتے ہیں جسکے ساتھ دوسرا جدید فائدہ بھی حاصل ہو جائے گا۔ تو کہتے ہیں کہ اگر معنی موضوع لہ یعنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو تو اُس مجاز کو استعارہ کہیں گے لاستعارۃ اللفظ فیہ من الاول الی الثانی۔ ورنہ اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی اور علاقہ مثلاً سببیت یا لزوم وغیرہ کا اُس میں پایا جارہا ہو تو پھر اُس مجاز کا نام مجازِ مرسل ہوگا پہلے کی مثال لفظِ اسد ہے جب کہ زید پر مثلاً اس کا اطلاق کیا جائے کیونکہ ان میں تشبیہ کا علاقہ موجود ہے یعنی دونوں ایک وصف میں جو شجاعت ہے شریک ہیں اور مجازِ مرسل کی مثال لفظِ یَدٌ ہے جب اُس سے مراد نعمت لی جاوے اس لئے کہ ید کی اصل وضع تو جارحۂ مخصوصہ کے لئے ہے لیکن چونکہ صدور النعمۃ کا تحقق ہاتھ سے ہوا کرتا ہے اس لئے ید کا اطلاق نعمت پر مجازِ مرسل کی قبیل سے ہوگا۔۱۲

۵۴ قولہ فی اربعۃ وعشرین نوعاً الخ یعنی مجاز مرسل (باعتبار علاقات کے) تتبع وتلاش کے بعد معلوم ہوا کہ چوبیس[۲۴] قسم پر ہے استعارہ کے بھی باعتبار علاقہ کے چار قسم ہیں ایک استعارہ بالکنایۃ دوسرا استعارۂ تخییلیہ تیسرا ترشیحیہ چوتھا التصریحیۃ والتعریفات مع التفصیلات فی علم البیان چونکہ مصنفؒ نے بھی اسکے

بیان کو چھوڑ دیا اس لئے ہم بھی تحویل کرتے ہیں ہاں مجازِ مرسل کے اقسام کی اجمالی فہرست یہ ہے کہ سببیت[۱] کا علاقہ ہو یعنی اطلاق السبب علی المسبب ہو جائے گا کاطلاق الغیث علی النبات یا مسببیت[۲] ہو یعنی اطلاق المسبب علی السبب ہو کاطلاق الخمر علی العنب یا کلیت[۳] وجزئیت[۴] کا علاقہ ہو کاطلاق لاصابع علی الانامل اور کاطلاق الرقبۃ علی الذات یا لازمیت[۵] وملزومیت[۶] کا علاقہ ہو جیسے اطلاق النطق للدلالۃ اور اطلاقِ شد ازار للاعتزال عن النساء یا تقیید[۷] واطلاق[۸] کا علاقہ ہو جیسے کاطلاق المشفر (الذی ہو شفۃ الابل) علی للشفۃ المطلق واطلاق الیوم لیوم القیامۃ یا عموم[۹] وخصوص[۱۰] کا علاقہ ہو ومثالہما ظاہر یا حذفِ[۱۱] مضاف یا مضاف[۱۲] الیہ کا علاقہ ہو جیسے واسئل القریۃ اے اہلہا یا مجاورۃ[۱۳] جیسے اطلاق المیزاب للماء یا تسمیۃ[۱۴] الشئ باعتبار مایؤل الیہ ہو جیسے اطلاقِ فاضل علی الطالب یا تسمیۃ[۱۵] الشئ باعتبار ما کان ہو جیسے اطلاق یتیم علی البالغ یا اطلاق[۱۶] المظروف علی الظرف ہو جیسے کوزہ کا استعمال للماء یا اطلاق[۱۷] الظرف علی المظروف ہو جیسے ففی رحمۃ اللّٰہ میں جو فی الجنۃ کے معنی پر ہے فانہا محل الرحمۃ یا اطلاق[۱۸] اسم آلۃ الشئے علی الشئ جیسے اطلاق اللسان للذکر یا اطلاق[۱۹] احد البدلین علی الآخر ہو جیسے اطلاق دم للدیۃ یا اطلاق[۲۰] الشئ المعروف علی واحدٍ منکرا ہو یا اطلاق[۲۱] احد الضدین علی الآخر ہو جیسے اطلاق بصیر علی الاعمیٰ یا زیادت[۲۲] ہو جیسے لیس کمثلہ شئ یا حذف[۲۳] ہو یا نکرہ[۲۴] حیزِ اثبات میں واقع ہونے کے سبب عموم ہو جیسے علمت نفس میں کہ بمعنی کل نفس کے ہے۔ یہ تو چوبیس انواعِ مجازِ مرسل کا مجملاً بیان ہوا۔ لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ بعض نے ان میں سے بعض کی بعض کو باہم مندرج فرض کرکے اسکی تعداد پانچ بیان کی ہیں۔ یعنی مشاکلہ[۱] مشابہت[۲] مجاورت[۳] ماکان علیہ[۴] اور مایؤل الیہ[۵] میں اسکا انحصار مانا بلکہ بعض نے مشاکلۃ کا بھی اعتبار نہ کرتے ہوئے بقیہ چار میں انواعِ مجاز مرسل کو محصور بتلایا۔ وللناس فیما یعتقدون مذاہب فاحفظ۱۲۔

۵۱ قولہ ولا یشترط سماع الجزئیات الخ یعنی جو لفظ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو اُسے مجاز کہتے ہیں لیکن اس مجاز کے لئے یہ شرط نہیں کہ جس جزئی کو جس معنی میں استعمال کرتے ہو وہی جزئی اہلِ عرب نے اس معنے کے اندر استعمال کیا ہو۔ اس کا سماع شرط نہیں بلکہ یہ جزئی جس نوع کا فرد اور جزء ہے اسکو اہلِ عرب سے اس معنی میں استعمال کا سماع ضروری ہے مثلاً اصبع بول کر انملہ مراد لینا کہ اس کے لئے یہ شرط نہیں ہوگی کہ بعینہٖ اصبع بول کر اہلِ عرب نے اُس سے انملہ مراد لیا ہو کہیں تب تو یہ استعمال ہمیں بھی جائز ہوگی ورنہ نہیں بلکہ اس کے نوع کا استعمال عرب سے سننے میں آیا ہو وہ ہمیں اس مجاز خاص کیلئے کافی ہوگا یعنی اس مجاز کے لئے ہمیں کُل بول کر اُس سے اُس کے جزء کا مراد لینا اہلِ عرب کے ہاں سے سننا لابدی ہوگا۔ بس جب یہ معلوم ہوگیا کہ اہلِ عرب کُل بولکر اُس سے اُس کا جزء اپنے محاورات میں عام طور سے لیا کرتے ہیں تو اب اگرچہ خاص اس اصبع بولکر اُس سے انملہ مراد لینے کا سماع نہ بھی ہو تب بھی ہمیں اُس مسموعہ کلیہ کے ماتحت اب اِن خاص مجازاتِ جزئیہ کا حق حاصل ہے فافہم فلا تزل قائلاً باشتراط السمع فی المعنی المجازی لما قیل بل کل معنی مجازی اذا وجدت فیہ العلاقۃ الکلیۃ المستنبطۃ من کلامھم ووجد المانع الخ من صرف اللفظ علی معناہ الحقیقی فیستعمل فی المجازی بلا شبھۃ ۱۲

نوعًا ولا یشترط[۵۱] سماع الجزئیات نعم یجب[۵۲] سماع انواعھا وعلامۃ الحقیقۃ التبادر[۵۳] والعراء عن القرینۃ وعلامۃ المجاز الاطلاق[۵۴] علی المستحیل او استعمال اللفظ فی بعض المسمی کالدابۃ علی الحمار والنقل والمجاز اولی[۵۵] من الاشتراک والمجاز اولی من النقل والمجاز بالذات انما ھو[۵۶] فی الاسم واما الفعل وسائر المشتقات والاداۃ فانما یوجد فیھما بالتبعیۃ[۵۷]

---

۵۲ قولہ یجب سماع انواعھا الخ یعنی مجاز کے جزئیات کے جو انواع ہیں اُس کی سماع ضروری ہے جس سے مُراد مجاز کے مذکورہ علاقات کے انواع ہیں یہاں ایک اعتراض پڑ سکتا ہے کہ ہم اہلِ عرب کو انسان طویل پر نخلہ کا اطلاق کرتے سُن چکے ہیں تو اب اگر مجازی میں صرف علاقہ کلیہ کافی ہو اور جزئیات کی سماع شرط نہو تو چاہیے کہ نخلہ کا اطلاق انسان کے علاوہ بھی شئے طویل پر کر سکیں کیونکہ شرکت فی الطول کا علاقہ انسان اور غیر انسان دونوں میں موجود ہے حالانکہ اہلِ عرب اطلاقِ نخلہ علی غیر الانسان کو منع فرماتے ہیں اگرچہ وہ شئے طویل ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں جن میں سے بعض تو ضعیف ہیں ہاں قوی جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ اہلِ لغت نے چونکہ اس اطلاق کو بعید عن الطبع ہونیکے سبب ممنوع قرار دیا ہے اس لئے اگرچہ یہاں علاقہ کا وجود صحتِ اطلاق کی مقتضی ہے لیکن پھر بھی یہی مانع صریح من اللغویین کے سبب اس مجاز کو درست نہیں کہا جائیگا ۱۲

۵۳ قولہ التبادر والعراء الخ یعنے کسی معنی کے مجازی ہونے کی پہچان اور کسی معنی کے حقیقی ہونے کی پہچان کے لئے کوئی علامت ہونی چاہئے تو کہتے ہیں کہ جب کوئی لفظ بولا جائے اور بولے جانے کیساتھ ہی ذہن کسی معنی کو منتقل ہو تو یہ علامت ہوگی حقیقت کی اسی طرح کسی لفظ سے اُس کے معنی بدون کسی قرینہ کے سمجھ میں آجانا بھی اس کی حقیقی ہونے کی علامت ہے۔ تو پہلے علامت تبادر باعتبار نفس لفظ کے ہے اور دوسری بحسب الغیر ہے اس لئے گویا کہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ علامات ہوئے لیکن ممکن ہے کہ والعراء میں واؤ مع کے معنے پر ہو تو پھر حقیقت کی علامت واحد کو بیان کیا ہوگا یعنی تبادر مع العراء علامت واحدہ ہے حقیقت کے پہچان کا لیکن پہلی تفسیر درست ہے اس لئے کہ دونوں کا تفاوت ظاہر اور بیّن ہے تو دونوں کو ایک کیسے کہا جا سکے فافہم ۱۲

۵۴ قولہ الاطلاق الخ یعنی جب کوئی لفظ بولا جائے ایسے معنی پر کہ اُس پر اُس کا اطلاق مستحیل ہو تو یہ علامت مجاز ہے اسی طرح ایک لفظ کے معنے کے کئی افراد ہوں اور اُس لفظ کا اُس کے معنے کی بعض افراد کے لئے استعمال ہوجائے یہ بھی مجاز کی علامت ہے پہلے کی مثال اطلاق لفظِ اسد علی الرجل الشجاع ہے اور دوسری کی مثال لفظِ دابہ ہے جس کے افراد درحقیقت کل ما یدب علی الارض ہیں لیکن جب اس کا استعمال کر کے صرف حمار اُس سے مراد ہو تو معلوم ہوگا کہ مجاز کا ارتکاب ہے لان الحمار الخ من بعض افراد ما یدب علی الارض فھذا الاستعمال مجازی فافہم ۱۲

۵۵ قولہ اولی من المشترک الخ یعنی اگر ایک لفظ ایسا ہو کہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مجاز ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ منقول ہو اور یہ بھی احتمال ہو کہ مشترک ہو تو اس وقت نقل اور مجاز مراد لینا اولیٰ اور افضل ہے مشترک کے مقابلہ میں کیونکہ منقول و مجاز کثیر الاستعمال ہیں اور مشترک قلیل الاستعمال ہے والعزۃ للکثیر اور اگر ایک لفظ ایسا ہو کہ معنی مجازی کا بھی احتمال رکھتا ہو اور نقل کا بھی تو اس وقت مجاز لینا اولیٰ ہے نقل کے مقابلہ میں کیونکہ مجاز بہ نسبت نقل کے کثیر الاستعمال ہے اور مجاز ابلغ بھی ہے اس لئے کہ اس میں چونکہ انتقال من الملزوم الی اللازم ہوتا ہے تو گویا کہ یہ دعوی الشئ ببینۃ و برہان کی طرح ہوا اس لئے منقول کے مقابلہ میں اس کی بلاغت زیادہ ہے تو اس کو ترجیح دی جائیگی ۱۲

۵۶ قولہ انما ھو فی الاسم الخ یہاں سے یہ بتلاتے ہیں کہ جب مثلاً ضاربٌ بول کر مجازاً اُس سے قاتلٌ مراد لیا جائے تو یہ مجاز کہاں آیا۔ آیا مبدء یعنے مشتق منہ میں مجاز اولاً اور بالذات مان کر پھر اُس کے واسطے سے اس کے مشتقات میں بھی مانیں گے یا خود بالذات مشتقات میں بھی مجاز آ سکتا ہے۔ تو کہتے ہیں کہ اولاً اور بالذات تو کسی فعل کے مبدء میں مجاز آوے گا۔ پھر اس کے واسطے سے مشتقات میں اس کے مجاز کو جاری ماننا ہوگا مصنفؒ نے فی الاسم کہا ہے جس میں تعمیم ہے یعنی کل ما ھو لیس بصیغۃ سوار کان اسم جنس او علماً اور یہی قول مصنفؒ امام غزالیؒ کے اتباع کرتے ہوئے کہہ گئے ہیں ورنہ امام رازیؒ کا مذہب یہی ہے کہ اعلام میں بالذات مجاز کا جریان نہیں۔ لیکن امام رازیؒ پر بظاہر یہ اعتراض مصنفؒ اپنے منہیہ میں کر چکے ہیں کہ بکل فرعون موسیٰ میں اگر مجاز فی العلم نہیں تو کیا ہے؟ یہ جملہ مباحث یہاں لانے کے نہیں صاحبِ ذوق کے لئے بحر العلوم تلویح وغیرہ تفصیلات پر اطلاع کے لئے موجود ہیں اور متوسط الحال کے لئے کم از کم حاشیہ ضیاء النجوم کافی ہے۔ ۱۲

۵۷ قولہ بالتبعیۃ الخ یہ ظاہر ہے اس لئے کہ فعل اور مشتقات دو چیزوں پر مشتمل ہوا کرتے ہیں ایک اُسکا مادہ ہوتا ہے اور دوسری اُس کی صورت یعنی وہ ہیئت جسکو صیغہ کہتے ہیں ان دونوں سے مشتقات کی ترکیب ہوتی ہے۔ تو مرکب میں تجوز جب آئیگا کہ جب اُس کے اجزاء میں پہلے وہ متحقق ہوجائے اب چونکہ اِن مشتقات مرکبہ کے جزء صوری میں تجوز کا وقوع نادر ہے اس لئے ندرت کے سبب اُسکو نظر انداز کر کے اُن کے جزء ثانی یعنی مادہ میں تجوز کو اصل ٹھیرا کر کہا گیا کہ تجوز کا اولاً مبدء مشتقات میں اعتبار کرنا پڑے گا اور اس کے بعد پھر اُس کے واسطے سے مشتقات میں مجاز کو جاری شدہ مانیں گے اور کبھی باعتبار صورت یعنی ہیئت و صیغہ کے بھی تبعیت ہوگی ۴

---

۴ اگرچہ قلیل الوقوع ہے لیکن مصنفؒ نے اسکو بھی اشارہ کرتے ہوئے بالتبعیۃ کو علی الاطلاق ذکر کیا تو یہ شامل دونوں کو ہوگا چاہے طبعیۃ بحسب الصورۃ ہو چاہے بحسب المبدء باقی حروف ہے تو جب اسکے متعلق میں مجاز کا تحقق ہو جائے تب [illegible]

وتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة[51] وذلك واقع[52] لتكثر الوسائل[53] والتوسع في مجال البدائع ولا يجب فيه قيام[54] كل مقام آخر وان كانا من لغة فان[55] صحة الضم من العوارض يقال[56] صلى عليه ولا دعا عليه بل بين المفرد والمركب[57]

۵۱ قوله مرادفة الخ مصنفؒ نے ماسبق میں اس لفظِ مفرد کا بیان کیا جس کے معانی متعدد ہوں اب کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ الفاظ تو کثیر ہوں لیکن معنی تمام کا واحد ہو تو کہتے ہیں کہ اُس کا نام مرادفت ہے یعنی اُن الفاظ کو جن کی معنی ایک ہی آپس میں مترادف کہینگے۔ اور اتحادِ معنی سے مراد یہاں معنی موضوع لہ ہے یعنی مطابقی نہ کہ تضمنی یا التزامی نیز ترادف میں یہ شرط ہے کہ ہر ایک لفظ اپنے اُس واحد معنی پر دلالت کرنے میں مستقل الافادہ ہو جیسے لیث اور اسد نیز یہ بھی اس میں ضروری ہے کہ مترادفین تب ہوں گے جب ان میں سے کسی ایک لفظ کو دوسرے پر مقدم کرنا واجب نہ ہو جیسے ضرب زیدٌ نفسہ کے اندر اگرچہ زید اور نفس زید متحد المعنی والمصداق ہیں لیکن زید کی تقدیم نفس پر واجب ہے، تو ان دونوں میں ترادف نہیں ہوگی۔ تیسری شرط اس کی یہ ہے کہ ان میں باعتبار وضع کے کوئی اختلاف نہ ہو یعنی دونوں کا وضع واحد ہو۔ یعنی ایک کا وضع اگر اجمالی ہے تو دوسرے کا بھی اجمالی ہونا چاہیئے حتیٰ کہ اگر ایک کا وضع اجمالی ہو اور دوسرے کا تفصیلی تو اسمیں ترادف نہیں ہوگی۔ لہذا احد وحد ودیر اسکا صدق درست نہیں ہوگا فافہم۔ ۱۲

۵۲ قوله وذالک واقع الخ چونکہ اس میں اختلاف تھا۔ کہ ترادف خارج میں واقع ہے یا نہیں بعض کہتے تھے کہ وقوع اس کا نہیں ہے کیونکہ لفظ سے مقصود افہام ہے اور مقصود جب ایک لفظ سے حاصل ہوتا ہے تو دوسرا عبث ہے اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ بظاہر جو مترادفات کچھ معلوم ہو رہے ہیں وہ یا تو من باب اختلاف الذات والصفۃ ہیں کہ احد اللفظین کا مثلاً وضع نفسِ ذات کے لئے ہوتا ہے اور دوسرے کا صفت ذات کے لئے کالانسان والناطق اور یا اختلاف الصفات المتعددۃ لذاتٍ واحدۃ کے قبیل سے ہے کالمنشی والکاتب وغیرہ لیکن مصنفؒ جمہور کا اتباع کرتے ہوئے اس کے خلاف کہہ رہے ہیں کہ الترادف واقع وھو الحق والحق احق ان یتبع فافہم ۱۲

۵۳ قوله لتکثر الوسائل الخ یعنی مافی الضمیر کے افادہ میں بہت سے وسائل ہیں اس لئے کہ ظاہر ہے کہ کبھی لافظ بعض الفاظ بھول جاتا ہے اور بعض اُسے یاد رہتے ہیں تو افادہ بالبعض دون البعض مترادفات کے سبب اُس بولنے والے پر آسان ہو گا اسی طرح کبھی بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں کہ بعض زبانوں پر اُس کا استعمال دشوار ہوتا ہے یا اُس کے سننے سے سامعین کی قوت سامعہ اباء کرتی ہے تو ایسے موقعہ پر مترادفات سے کام لے کر متکلم اُس قسم کے الفاظ کو چھوڑ کر بعض آخر سے اپنے مافی الضمیر کو بیان کرسکیگا اور اسی طرح مترادفات کے وجود کو صحیح بنانے پر بدائع وصنائع میں وسعت ہوسکتی ہے مثلاً قافیہ اور وزنِ شعر کا ربط کلام منظوم میں تب اچھی طرح قائم رہ سکتا جب مترادفات کا ذخیرہ پڑا ہو ورنہ صعوبت ہوگی اور سجع کے بقاء کا تحفظ بھی کلام منثور میں مترادفات سے ہو سکے گا اسی طرح بدیع کے انواع مثلاً تجنیس اور قلب وغیرہ میں بھی مترادفات سے مدد مل سکتی ہے جیسے اشتریت البر واتفقتہ فی البر میں جو تجنیس ہے یہ اُس وقت حاصل نہیں ہو سکتی جب اشتریت القمح الخ کہدیا جائے اسی طرح وربک فکبر میں قلب حاصل نہیں جبتک کہ عظم کا مترادف اس کے بدلہ میں نہ لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ وربک عظم لہذا مترادفات کے وقوع کا ماننا ضروری اور لابدی ہے ورنہ فوائد مذکورہ سے حرمان لازم آئے گا۔ ۱۲

۵۴ قوله ولا یجب فیه قیام الخ اس بارہ میں اختلاف ہے کہ عند الترکیب مع العامل مترادفین میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ میں رکھنا جائز ہے یا نہیں بعض کہتے ہیں کہ صحیح ہے مطلقاً اور بعض کہتے ہیں کہ بعض مواد میں صحیح ہے بعض میں نہیں لیکن مصنفؒ امام رازی کا اتباع کرتے ہوئے مطلقاً صحیح نہ ہونے کا کہہ رہے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ صحیح ہونا (قیام احد المترادفین کا مقام الآخر عند الترکیب) واجب نہیں اس لئے کہ ہر کلمہ کو اپنے ما ضم الیہ کیساتھ ایک خاص مقام ہوتا ہے جو اُس کے غیر کیساتھ نہیں ہوتا جیسے اِنْ و اِذا کو فعل ماضی کیساتھ اور مقام ہے اور فعل مضارع کے ساتھ اور مقام ہے اسی طرح علی کے ساتھ کلمہ صلی کا ایک مقام ہے اور دعا جو اس صلی کا مترادف ہے کیساتھ اس کا اور مقام ہے تو صلی علیہ کہہ سکتے ہیں لیکن دعا علیہ نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ اس وقت بد دعا کے معنی میں ہو جائے گا تو لاجرم معلوم ہوا کہ مرادفین سے ایک کو دوسرے کی جگہ رکھنا صحیح نہیں ۱۲

۵۵ قوله فان صحة الضم الخ مقصد بالا کو اپنے الفاظ میں بیان کر رہے ہیں کہ جو لوگ بجوازِ اقامت احد المترادفین مقام الآخر کا کہتے ہیں اُن کا استدلال یہ ہے کہ عدم قیام آخر کس وجہ سے ہو معنی تو چونکہ دونوں کے متحد ہیں تو اسے عدم قیام کا سبب نہیں بنایا جا سکتا اور ترکیب بھی دونوں کلموں کے وقت جملے کی صحیح ہی رہتی ہے تو پھر کیوں اس کی صحت سے انکار کیا جائے تو مصنف رحمہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ مترادفین میں سے ایک کا کسی لفظ کیساتھ ملانا یہ اس لفظ کے عوارض میں سے ہے تو مترادفین میں اگرچہ وحدتِ معنی تو ہے لیکن اتحاد فی المعنی اتحاد فی العوارض کا مستوجب نہیں فان من العوارض ما یختص بمعروضه ولا یوجد فی غیرہ لہذا ہو سکتا ہے کہ ضم تلک لواحد من المرادفین مع ذالک اللفظ صحیح ہو اور مقصود کے لئے مفید ہو اور ضم مرادف آخر مع ذالک اللفظ صحیح اور مفید للمطلوب نہ ہو فکیف یصح قیام ذالک الآخر مقام المرادف الاولی فتفکر ۱۲

۵۶ قوله لا یقال دعا علیه الخ مصنفؒ اپنے ماقال کی تائید کے لئے استشہاداً اس کلام کو لائے ہیں باقی یہ بات یاد رکھنی کی ہے کہ قرآنِ کریم کے آیاتِ بینات میں احد المترادفین کے قیام مقام الآخر کے عدم جواز وعدم صحت پر تمام کا اتفاق ہے اس لئے کہ بندہ کو کلام باری میں تبدیلی کرنے کا حق نہیں ہے ہاں حدیثِ رسول صلعم میں اس کے جواز وعدم جواز کا اختلاف ہے لیکن آخری فیصلہ یہ ہے کہ اگر ضرورت اسکی ملتجی ہو تو حدیثِ رسولؐ میں احد المترادفین میں سے ایک کو دوسرے کے قائمقام بنانا جائز ہے ورنہ بلا ضرورت جائز نہیں فاحفظ ۱۲

۵۷ قوله بل بین المفرد والمرکب الخ مفرد اور مرکب میں ترادف ہوتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ ان میں ترادف ہے کیونکہ ترادف میں اتحادِ معنے فی الجملہ کافی ہے پس چونکہ انسان اور حیوان ناطق میں فی الجملہ وحدتِ معنی کا تحقق ہے تو لاجرم ان دونوں میں ترادف بھی ہوگا لیکن بعض نے اس کی نفی کی ہے اور کہتے ہیں کہ مفرد و مرکب میں ترادف نہیں کیونکہ ترادف میں وضع واحد ہونا چاہیئے یعنی باعتبار وضع کے مترادفین میں اتحاد ہونا چاہیئے اور مفرد و مرکب میں قطعاً اتحادِ معنی نہیں ہے زیرا کہ مفرد کے اندر وضع شخصی ہے اور مرکب میں وضع نوعی ہے لہذا دونوں کا وضع واحد نہیں لیکن یہ نزاع لفظی ہی کیونکہ جنہوں نے ترادف کی تفسیر میں اتحاد المعنی کہہ کر اُس میں اتحاد بالذات اور اتحاد بالاعتبار دونوں مراد لیا تو انہوں نے عدم ترادف بین المفرد والمرکب کا قول کیا کیوں کہ لفظِ انسان بلکہ ہر محدود معنے اجمالی پر دال ہے اور لفظِ حیوان ناطق بلکہ ہر حدِ تام معنی تفصیلی پر دلالت کرنیوالا ہے اور معنی تفصیلی اگرچہ بالذات معنی اجمالی کے مغائر نہیں لیکن ان دونوں میں تغائر اعتباری ضرور موجود ہے لہذا جو ان کے مسلک پر تو مفرد و مرکب میں ترادف نہیں ہوگا۔ لیکن جنہوں نے ترادف کی تفسیر میں اتحاد المعنی سے صرف اتحاد بالذات مراد لیا اگرچہ بالاعتبار دونوں میں تغائر ہو تو اُن کے نزد مفرد و مرکب میں ترادف متحقق ہوگا فافہم ۱۲

۵۱ قولہ ان صح السکوت الخ اوپر جتنا گذر چکا وہ مفرد اور اُس کے اقسام کا بیان تھا اب مرکب کے اقسام کو یہاں سے بیان کرنا شروع کر رہے ہیں کہ اگر مرکب ایسا ہو کہ اُس سے سامع کو خبر یا کوئی طلب معلوم ہو تو اُس کو مرکب تام کہتے ہیں ورنہ مرکب ناقص ہے پھر مرکب تام دو قسم پر ہے کیوں کہ اُس میں یا کسی نفس الامر اور محکی عنہ سے حکایت کرنی مقصود ہوگی تو اُس کو خبر اور قضیہ کہتے ہیں اور اگر کوئی حکایت مقصود نہ ہو تو اُس کا نام انشاء ہوگا جس کی چند اقسام بھی آگے چل کر مصنفؒ بیان کرینگے فانتظر ۱۲۔ (تنبیہ) درحقیقت مصنفؒ کا کلام صرف تقسیم مرکب کا لحاظ کرکے یوں سمجھئے کہ المرکبُ ان صح السکوت علیہ فتامٌ وان لم یصح فناقصٌ ثم التامُ ان قصد بہ الحکایۃ عن الواقع فخبرٌ وقضیۃٌ والّا فانشاءٌ ومن الانشاء الامر والنہی الخ ومن الناقص التقییدی والتوصیفی والاضافی وغیرہ الخ باقی درمیان کے جو مباحث ہیں صدق و کذب خبر یا التعریف خبر وغیرہ اور اُس پر اعتراضات محذوفہ مع الجوابات کے تو وہ متعلقاتِ اقسامِ مرکب میں سے ہیں جو ایضاح وتفصیل کے طور پر مصنفؒ درمیان میں موقعہ بموقعہ لے آئے ہیں ۱۲۔

ترادف اختلف فیہ والمرکب ان صح السکوت علیہ فتام خبر وقضیۃ ان قصد بہ الحکایۃ عن الواقع ومن ثم یوصف بالصدق والکذب بالضرورۃ فقول القائل کلامی ہذا کاذب

۵۲ قولہ ان قصد بہ الخ یعنی اگر مرکب سے مقصود کسی محکی عنہ کی حکایت ہو تو وہ خبر کہلایا جاتا ہے اور اُسے قضیہ بھی کہتے ہیں عام طور پر خبر وقضیہ کی تعریف عند المناطقہ یہ مشہور ہے کہ ما یحتمل الصدق والکذب فہو خبر وقضیۃ لیکن مصنفؒ نے اس تعریف مشہور سے عدول کیا اس لئے کہ اس پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں ایک استلزامِ دور کا اعتراض کہ صدقِ خبر نام ہے مطابقۃ الخبر للواقع کا اور کذبِ خبر عدمِ مطابقتِ خبر للواقع کو جب کہتے ہیں تو یہاں توہّم دور جو توقفِ شئی علی نفسہ کا نام ہے لازم آرہا ہے کما ہو الظاہر اور دوسرا عدمِ جامعیت کا اعتراض کہ بعض اخبار ایسے بھی ہیں جو محتمل صدق وکذب نہیں ہیں مثلاً الواحد نصف الاثنین کہ اسمیں کذب کا احتمال نہیں ہے یا ارتفاع النقیضین واقعٌ کا قول کہ اس میں صدق کا احتمال نہیں حالانکہ یہ دونوں قول خبر وقضیہ ہیں اور تعریف مشہور اس پر صادق نہیں تو معلوم ہوا کہ وہ جامع بھی نہیں ہے اسلئے مصنفؒ نے اُس سے عدول کرکے خبر کی تعریف اپنے الفاظ میں ان قصد بہ الحکایۃ سے بیان کی لیکن فیہ ما فیہ فتفکر ۱۲۔

۵۳ قولہ ومن ثم الخ یعنی اس وجہ سے کہ خبر نام ہے حکایت عن الواقع کا بداہتہً یہ معلوم ہوا کہ خبر صدق اور کذب سے متصف ہوگا اس لئے کہ صدق مطابقت الحکایۃ للمحکی عنہ کا نام ہے اور کذب عدم المطابقۃ کا نام ہے۔ تو خبر کی حکایت عن الواقع ہونے کے سبب صدق سے اس کو متصف کرکے اُس کو صادق کہہ سکیں گے لانہ مطابق

م۲ اس معنی کو لیکر حکایت سے خالی ہونے کے سبب جب مطابقت تصورات میں متحقق نہ ہوئی تو تصورات متصف بالصدق والکذب بھی نہیں ہوں گے لیکن صورت ثانی میں اس کا عکس ہوگا کیونکہ مطابقۃ الشئی لما قصد تصورہ میں مثلاً مطابقتِ حیوان ناطق للانسان میں چونکہ لفظِ تصور ماخوذ ہے اس لئے اس معنی کی مطابقت کا جریان تصدیقات میں نہیں ہو سکے گا ہاں صورتِ ثالث میں مطابقت کو اگر لیا جائے تو پھر اس کا جریان تصورات وتصدیقات دونوں میں ہو سکے گا اس لئے کہ صورتِ تصدیقیہ کقولنا العالم مستغنٍ عن المؤثر لما ہی صورۃٌ لہ کے اعنی ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم کے مطابق ہے لہذا اس صورتِ ثالثِ مطابقت کو لے کر جمیع تصورات وتصدیقات کو یہ عام اور شامل ہوگا چاہے وہ صادق ہوں یا کاذب ہوں ۱۲۔

۵۴ قولہ فقول القائل کلامی ہذا کاذب الخ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا منظور ہے اور اس سوال کا منشا مصنف کا قول اِن قصد بہ الحکایۃ عن الواقع بھی ہو سکتا ہے اور من ثمّ یوصف بالصدق والکذب کو بھی اُس سوال کا منشا قرار دے سکتے ہیں۔ بر تقدیر اوّل سوال کی تقریر یہ ہے کہ ان قصد بہ الحکایۃ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خبر میں ایک حکایت ہوتی ہے اور دوسرا محکی عنہ ہوتا ہے اور کلامی ہذا کاذبٌ بھی خبرٌ من الاخبار ہے تو اس میں بھی یہ دونوں چیزیں چاہیئے کہ موجود ہوں اب ہم سوال کرتے ہیں کہ اسمیں حکایت کونسی چیز ہے اور محکی عنہ کونسا ہے تو اگر یہ کہا جائے کہ کلامی ہذا کاذبٌ حکایت بھی ہے اور محکی عنہ بھی تو دونوں میں اتحاد ہوا حالانکہ دونوں میں تغائر ضروری ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ خود حکایت ہے اور محکی عنہ اس کی نہیں ہے تو پھر کلامی ہذا کاذبٌ خبر ہونے سے رہے گا۔ اور اگر منشاءِ سوال مصنفؒ کا آخری قول یعنی ومن ثمّ الخ ہو تو تقریر سوال کی شکل یہ ہوگی کہ تمنے کہا تھا کہ خبر اگر مطابق للواقع ہے تو صادق ہے ورنہ کاذب۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ کلامی ہذا کاذبٌ خبر کاذب ہے یا صادق اگر صادق اس کو کہا جائے تو اس کے ساتھ اس کا کاذب ہونا بھی ضرور لازم آرہا ہے اور اگر اس کو کاذب مانا جائے تو کذب کیساتھ ساتھ اسکا صدق بھی لازم آئیگا۔ وہل ہذا الّا اجتماع المتنافیین وہو باطل فکون قولنا کلامی ہذا کاذبٌ باطلٌ وکونہ صادقاً ایضاً باطل فکیف یکون خبراً حالانکہ فرض کیا گیا ہے کہ یہ خبر ہے۔ اب اس کا بیان کہ اگر اس کو صادق کہیں تو اس کا کذب بھی اُس کیساتھ لازم ہوگا یہ ہے کہ صادق کے معنے یہ ہیں کہ نفس الامر میں موضوع کے لئے محمول کا ثبوت ہو تو یہاں موضوع ہوا کلامی اور محمول ہوا کاذبٌ تو یہ کلام صادق ہوا پھر چونکہ اس کلام کیساتھ مبدءِ کذب کا بھی قیام ہوا ہے تو یہ کلام کاذب بھی ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جس کیساتھ مبدءِ کذب ہوتا ہے وہ کاذب ہوگا اور جسکے ساتھ مبدءِ صدق ہو وہ صادق ہوگا تو بصورت اِس کے صادق ماننے کے اسکا کاذب ہونا بھی لازم آیا تو اجتماعِ متنافیین اور خلافِ مفروض لازم ہوا اور اگر اس کو کاذب مانا جائے تو اسکے کذب کے ساتھ اس کا صادق ہونا اس طرح لازم آئیگا کہ کذبِ خبر کے معنی یہ ہیں کہ نفس الامر میں موضوع کے لئے محمول کا ثبوت نہیں ہے اب یہاں موضوع ہوا کلامی اور محمول ہوا کاذبٌ اب اگر اِس کو کاذب کہا جائے تو یہ معنی ہوں گے کہ کاذبٌ کا ثبوت کلامی کیلئے نہیں اور جب کاذبٌ کا ثبوت نہیں ہے تو صادقٌ کا ثبوت ہوگا ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آجائے گا لہذا کلامی کے لئے صادقٌ کا ثبوت ہی ہوگا حالانکہ اس کو کاذب مانا تھا۔ تو اِس صورت ثانی پر بھی اجتماع المتنافیین اور خلافِ مفروض کا لزوم ہوا (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

للواقع اور اسی طرح کذب سے متصف ہو کر اُس کو کاذب بھی کہہ سکیں گے لانہ لیس مطابقٍ للواقع اس لئے کہ اتصاف بالصدق والکذب کا دار و مدار حکایت ہی پر ہے اور خبرِ حکایت عن امرٍ واقعٍ پر مشتمل ہے تو متصف بالصدق والکذب ہونے کا بھی بہ اہل ہوگا ۱۲۔ (نوٹ) مطابقت ایک مفہوم واحد ہے لیکن اپنے متعلق کے اختلاف سے یہ مختلف ہوتا رہتا ہے تو کبھی یوں کہتے ہیں کہ مطابقۃ الحکایۃ مع المحکی عنہ اور کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ مطابقۃ الشئی لما قصد تصورہ اور کبھی کہتے ہیں کہ مطابقۃ التصوریۃ لہذی الصورۃ تو پہلی صورت میں اس مطابقت کا جریان تصورات میں نہیں ہو سکے گا کیونکہ تصورات حکایت سے خالی ہوتے ہیں تو م

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اس لئے کلامی ہٰذا کاذبٌ کو صادق بھی نہیں کہہ سکتے ہیں اور کاذب بھی اس کو نہیں مانا جا سکتا ہے حالانکہ یہ خبر ہے اور
ہر خبر یا صادق ہوتا ہے یا کاذب تو اس فتور اور خلل کی وجہ سے محقق دوانی نے کلامی ہٰذا کاذبٌ کو خبر ہی سے خارج کر کے کہا کہ یہ خبر نہیں ہے
بلکہ بصورتِ خبر انشاء ہے تو جب یہ خبر نہیں لہٰذا اگر متصف بالصدق والکذب نہ ہوئے تو کوئی قباحت نہیں اس لئے کہ صدق وکذب خبر کے لوازمات و
خواص میں سے ہے انشاء کے لئے اس اتصاف کی ضرورت نہیں اب رہا یہ کہ کیوں خبر نہیں ہے تو اس کا جواب صاف ہے کہ خبر میں حکایت ومحکی عنہ کا ہونا

لیس بخبر لان الحکایۃ عن نفسہ غیر معقول والحق انہ[۵۱] بجمیع اجزائہ ماخوذ فی
جانب الموضوع فالنسبۃ ملحوظۃ مجملا فہی المحکی عنہا ومن حیث تعلق الایقاع
بہا ملحوظۃ تفصیلا فہی الحکایۃ فانحل الاشکال بجمیع[۵۲] تقاریرہ ونظیر[۵۳] ذالک قولنا کل حمد للہ فانہ[۵۴] حمد

اور اگر کاذب ہو تو پھر اس کا صادق ہونا لازم ہے تو اجتماعِ نقیضین ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجتماعِ نقیضین یا صادق کا کاذب ہونا اور کاذب کا صادق ہونا لازم نہیں اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جانبِ موضوع میں ماصدق علیہ الموضوع اور جانبِ محمول میں مفہوم مراد ہوتا ہے تو کلامی ہٰذا کاذبٌ میں کلام کے اندر ماصدق علیہ الکلام مراد ہوگا اور کاذبٌ میں مفہوم مراد ہوگا اب صدقِ خبر کے معنی یہ ہیں کہ نفس الامر میں ماصدق علیہ الکلام اگر کاذب ثابت ہو تو خبر صادق ہوگا اور اگر کلامی کے ماصدق علیہ کے لئے کذب کا ثبوت نہ ہو تو خبر کاذب ہوگی تو کذب ثابت ہو رہا ہے ماصدق علیہ الکلام کے لئے اور صدق ثابت ہو رہا ہے حکایت کے لئے اب گویا عبارت یوں ہوگی کہ کلامی ہٰذا کاذبٌ صادق یا کلامی ہٰذا کاذبٌ کاذبٌ تو کذب لگتا ہے محکی عنہ سے اور صدق لگتا ہے حکایت سے لہٰذا اجتماعِ نقیضین نہیں ہوا اور خبر ثانی میں کذب لگ رہا ہے حکایت سے اور صدق لگ رہا ہے محکی عنہ سے تو بھی اجتماعِ نقیضین نہیں رہا۔ فافہم الفرق وتشکر ۱۲۔

۵۲ قولہ ونظیر ذالک الخ محقق دوانی پر الزام قائم کرنا چاہتے ہیں کہ کلُّ حمدٍ للہ کو آپ نے خبر کہا ہے تو اُس میں ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس میں حکایت اور محکی عنہ بتلائیں جو بظاہر دونوں متحد معلوم ہو رہے ہیں تو اگر آپ فرماتے ہیں کہ یہ خود حکایت بھی ہے اور محکی عنہ بھی تو اس میں بھی حکایت ومحکی عنہ کا اتحاد لازم آیا۔ حالانکہ اُن میں تغائر ضروری ہے تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلُّ حمدٍ للہ کو محقق دوانی نے خبر ٹھیرایا ہے تو جو جواب کل حمدٍ للہ میں عدمِ اتحادِ حکایت ومحکی عنہ کا محقق دوانی دیں گے وہی ہم کلامی ہٰذا کاذبٌ میں دیدیں گے کیونکہ کلُّ حمدٍ للہ کلامی ہٰذا کاذبٌ کی نظیر ہے فما ہو جوابہ فہو جوابنا ۱۲

۵۳ قولہ بجمیع تقاریرہ الخ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس اشکال کے بیانِ ورود کے کئی طریقے ہیں مثلاً کسی نے ایک مخصوص وقت میں اور کوئی کلام نہ کیا ہو یا کسی خاص یوم میں کوئی اور کلام بجز اس کے نہ کیا ہو کہ کل کلامی فی ہٰذہ الساعۃ کاذبٌ یا کلامی فی ہٰذا الیوم کاذبٌ تو اس وقت اس کا صدق اس کے کذب کو مستلزم ہوگا اور اس کا کذب اس کے صدق کو مستلزم ہوگا تو جاہے کلامی ہٰذا کاذبٌ کے شکل میں یہ اعتراض ہو یا کسی دوسرے طرز پر اس اعتراض کی تقریر ہو جواب سب سے اسی ایک طرح یہ دینا کافی ہے کہ قولِ مذکور کا بجمیع اجزائہ لیکر یعنی اس کے موضوع محمول اور نسبتِ تامہ کو جانبِ موضوع میں یعنی اسم اشارہ میں جب اجمالاً لحاظ اور اعتبار ہو تو یہ اس کے محکی عنہ کا درجہ ہے لیکن جب اس کا لحاظ تفصیلاً باعتبارِ تعلق ایقاع کیا جائے تو یہ اس کی حکایت کا درجہ ہے تو اس کا صدق باعتبار اس کے تفصیلاً ملحوظ ہونیکے ہے اور اس کا کذب باعتبار اسکے اجمال کے ہے لہٰذا استحالہ جاتا رہا۔ اور حلِ اشکال بجمیع تقاریرہ کے لئے جوابِ مذکور کافی ہوا۔ ۱۲۔

۵۴ قولہ فانہ حمدٌ الخ یعنی حمد کے معنی یہ ہیں کہ محمود کے صفاتِ کمالیہ کو ظاہر کر دیا جائے تو کل حمدٍ للہ بھی حمد کا ایک فرد ہوا کیونکہ اس میں بھی اظہارِ صفاتِ کمالیہ للمحمود متحقق ہے تو حکایت لنفسہ ہوگی اور حکایت ومحکی متحد ہوئے اور وہی اعتراض جو کلامی ہٰذا کاذبٌ پر ہو سکتا تھا اس پر بھی واقع ہے تو پھر کیوں اور کیسے محقق دوانی کلُّ حمدٍ للہ کو تو خبر کہتے ہیں اور کلامی ہٰذا کاذبٌ کو انشاء بشکلِ خبر ٹھیراتے ہیں جس سے مخلص بجز اس کے نہیں جو بیان ہوا کہ اس قول میں اعتباراتِ اجمال وتفصیل سے حکایت ومحکی عنہ کا التغائر متحقق ہے اس لئے خبر ہے لہٰذا یہی جواب کلامی ہٰذا کاذبٌ میں بھی چلا کر اس کو خبر ہی کہیں گے نہ کہ انشاء بشکلِ خبر فافہم ۱۲۔

ضروری ہے تو اس میں اگر یہی قول خود حکایت بھی قرار دیں اور آپنے اعینہ محکی عنہ بھی کہدیں تو حکایت ومحکی عنہ کا اتحاد لازم آئیگا جو امر باطل ہے لہٰذا محکی عنہ کے فقدان کے سبب محقق دوانی کے یہی جواب کو مصنفؒ نے نقل کیا کہ یہ قول خبر نہیں ہاں انشاء بشکلِ خبر ہے جس سے اس کے خبر ہونیکا شبہ پیدا ہوکر اور شبہات کیلئے بھی میدان اور جولانگاہ پیدا ہوا ورنہ درحقیقت یہ کلام انشاء ہے خبر نہیں فافہم ۱۲۔

(ہدایت) محقق دوانی کی طرف سے دیئے ہوئے جوابِ مذکور کو جو مصنفؒ نے بیان کیا اس پر بظاہر یہ اشکال پڑ سکتا ہے کہ انشاء کے اقسامِ ہشت گانہ میں سے کسی میں بھی یہ کلام مندرج نہیں تو پھر یہ انشاء کس طرح ہے لیکن اس کا جواب بھی واضح ہے کہ انشاء کے دو قسم میں ایک قسم وہ ہے جو صورۃً اور معنیً دونوں اعتبار سے انشاء ہو اور دیگر وہ جو صرف معنی کے اعتبار سے انشاء ہو تو مشہور اقسامِ ہشت گانہ اُس انشاء کے اقسام ہیں جو صوری اور معنوی دونوں لحاظوں سے انشاء ہو اور کلامی ہٰذا کاذبٌ انشاء ہے لیکن معنوی انشاء ہے نہ کہ لفظی اور معنوی دونوں لحاظ سے لہٰذا اگر اقسامِ ہشت گانہ میں سے کسی کو بھی یہ شامل نہ ہو تو کوئی مناقشہ نہیں اسکے بعد مصنفؒ خود علامہ دوانی کے اس جواب سے خوش نہیں ہیں اس لئے اب آگے والحق سے ما ہو الحق عند المصنفؒ کو وہ بیان فرمائینگے ۱۲

۵۱ قولہ والحق الخ مصنف محقق دوانی کے اس جواب کو صحیح نہیں ٹھیراتے ہوئے اُس پر اکتفاء نہیں فرماتے ہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ جب کلامی ہٰذا کاذبٌ میں موضوع محمول اور نسبتِ تامہ غرضکہ جملہ وہ چیزیں جو خبریت کے علامات ہیں اس میں موجود ہیں تو پھر کس طرح اس کو خبریت سے نکالا جائے اس لئے کہتے ہیں کہ یہ کلام انشاء نہیں ہے بلکہ خبر ہی ہے باقی رہا اس میں حکایت ومحکی عنہ کے عدمِ مغائرت کے لزوم کی خرابی تو وہ لازم نہیں اس لئے کہ نسبت

کے دو مرتبے ہیں ایک اجمال کا جو بلالحاظ موضوع ومحمول اور نسبت کے ہوتا ہے اور دوسرا تفصیل کا جس میں موضوع محمول اور نسبت ہر ایک کا جداگانہ لحاظ ہو بس نسبت درجۂ اجمال میں جب ملحوظ ہو تو یہ محکی عنہ ہے اور یہی نسبت جب مرتبۂ تفصیل میں لیا جائے تو یہ حکایت ہے تو جیسا کہ اجمال وتفصیل میں مغائرت ہے اسی طرح یہاں بھی حکایت ومحکی عنہا میں مغائرت موجود ہے۔ یہ جواب تو اس تقدیر پہ ہے جب تقریرِ سوال کا منشاء ان قصد بہا الحکایۃ عن الواقع ہو اور اگر منشاء سوال ذہن ثم یوصف بالصدق والکذب ہو تو اُس تقدیر پہ سوال یہ تھا کہ کلامی ہٰذا کاذبٌ خبر ہے لیکن اگر اسے صادق کہیں تو اس کا کاذب ہونا بھی لازم ہے م

۵۱ قولہ والا فانشاء الخ یعنی اگر مرکب سے مقصود حکایت عن الواقع نہ ہو تو یہ انشاء ہے پھر انشاء کبھی طلبی ہوتی ہے اور کبھی غیر طلبی جس کو جملہ امر و نہی الخ سے مصنفؒ بیان کر رہے ہیں تو گویا کہ مرکب تام دو قسم ہوا ایک خبر دوسرا انشاء۔ اور یہ تقسیم عقلی ہے کہ اس سے زائد کسی تیسرے کی گنجائش اس میں نہیں ہے ہاں انشاء کی پھر جو اقسام آگے بیان کر رہے ہیں اُس کا حصر اپنے اقسام میں عقلی نہیں بلکہ استقرائی ہے۔ نیز مذکورہ تقسیم سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ انشاء متصف بالصدق والکذب نہیں ہے کیونکہ صدق و کذب سے متصف ہونا حکایت کے لوازمات میں سے ہے اور انشاء میں ظاہر ہے کہ حکایت متحقق نہیں فاحفظ ولا تغفل ۱۲ ۵۲ قولہ وغیرہ ذالک الخ

من جملۃ کل جملۃ فالحکایۃ محکی عنہا فان احتمل فانہ خبر وقضیۃ والا فانشاء منہ امر ونہی وتمنی وترجی واستفہام وغیر ذالک وان لم یصح فناقص منہ تقییدی وامتزاجی وغیرہ فصل المفہوم ان جوز العقل تکثرہ من حیث تصورہ فکلی ممتنع کالکلیات الفرضیۃ او لا کالواجب والممکن والا

یعنی مثلاً دعاء، التماس اور نداء وغیرہ باقی امر نہی اور تمام اقسام انشاء کی تعریفات کا بیان علم معانی میں بخوبی معلوم ہے اس لئے یہاں اُس کی اعادہ کی ضرورت نہیں ہاں امثال اجمالیہ ہیں کہ امر جیسے افعل نہی جیسے لا تفعل تمنی جیسے لیت الشباب یعود اور ترجی جیسے لعل الفرج قریب اور استفہام کی مثال أزید فی الدار ام عمرو دعا کی مثال اعطنی یارب اسی طرح التماس اور نداء وغیرہ کے امثال بھی واضح ہیں ۱۲۔

۵۳ قولہ وان لم یصح الخ یعنی اگر کوئی مرکب ایسا ہے کہ متکلم کا اس پر سکوت کافی نہ ہو بلکہ مخاطب اُس کے کہنے کے بعد کچھ پوچھنے پر اس سے اُس کے متعلق مجبور ہو تو سمجھ لو کہ یہ مرکب ناقص ہے لنقصانہ فی الافادۃ پھر یہی ناقص کبھی تقییدی ہوتا ہے جیسے غلام زید اور یا زید ن العالم اور کبھی امتزاجی وغیرہ جیسے سیبویہ اور فی الدار وغیرہ کہ سیبویہ میں سیب ایک نہر کا نام ہے جو بصرہ میں ہے اور ویہ استلذاذ اس کے ساتھ لگا کر شخص خاص کے لئے کل کلمہ علم بنا دیا گیا ہے فافہم واحفظہ ۱۲۔ +

۵۴ قولہ المفہوم الخ یعنی ما حصل فی الذہن کی اگر یہ شان ہو کہ من حیث التصور عقل اُس کی کثرت کو جائز رکھتی ہے تو وہ کلی ہے ورنہ جزئی مطلب یہ ہے کہ ذہنی معلومات اور تصورات کی طرف جب ہم دیکھتے ہیں تو اُسے دو قسم کے پاتے ہیں بعض تو اس قسم کے ہوتے ہیں کہ عقل اُن میں تعدد و شرکت کو جائز نہیں رکھ سکتی مثلاً زید خالد ولید خاص شخصوں کا تصور کہ جب مثلاً زید کا تصور ذہن میں صورت پذیر ہوا تو اُس کے ساتھ انسان یہ بھی سمجھ لیتا ہے کہ اس تصور کا مصداق صرف وہی ایک شخص ہو سکتا ہے جو زید کا مسمّی ہے تو اس طرح کے تصورات کو جزئی کہتے ہیں اور بعض تصورات میں عقل تعدد اور شرکت کو جائز قرار دیتی ہے مثلاً مطلق انسان کا تصور کہ جب اس کا مفہوم عقل میں آیا اُس کی ساتھ ہی عقل نے یہ بھی تجویز کیا کہ افرادِ متعدد شریک انسانیت ہو سکتے ہیں اور زید خالد ولید وغیرہ بہت سے اشخاص پر انسان صادق آ سکتا ہے تو ایسے تصورات کو کلی کہتے ہیں۔ اور اس کلی میں چند باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہو گا ایک تو یہ کہ تکثر مفہوم اس کا بحسب الافراد والاشخاص ہو گا بحسب الاجزاء نہیں ہو گا کیونکہ تکثر بحسب الاجزاء کا تحقق تو جزئی میں بھی ہے مثلاً زید جو جزئی ہے اُس کے ہاتھ پیر گھٹنے وغیرہ اجزاء کثیرہ موجود ہیں۔ نیز مفہوم کے اقسام میں سے کلی اور جزئی کو بتلا رہے ہیں اور مفہوم نام ہے حصل فی الذہن کا اس لئے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ جب تک کوئی شئے حاصل فی الذہن نہ ہو وہ کلیت وجزئیت سے متصف

نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ کلیت وجزئیت کا شمار معقولات ثانویہ میں ہے ہاں اس بارہ میں اختلاف ضرور ہے کہ آیا کلیت وجزئیت مختص بالعلم الحصولی ہیں یا علم حضوری بھی اس سے متصف ہو سکتا ہے لیکن اس اختلاف کا مبنی اختلاف آخر ہے وہ یہ کہ بعض نے مفہوم کی تفسیر الصورۃ الحاصلۃ من الشئ فی العقل سے کی ہے تو ان کے قول پر تو اس کی تخصیص بالحصولی ہوگی لہذا علم باری بنفسہ یا بالغیر متصف بالکلیت والجزئیت ان کے نزد نہیں ہو سکے گا کیونکہ علم باری بنفسہ وبالاشیاء حضوری ہے حصولی نہیں ہے اور بعض نے مفہوم کی تفسیر ما ہو حاصل فی الذہن سے کی ہے حصول میں تعمیم کا قول کیا کہ چاہے یہ تمثل وحصول بواسطۃ الصورۃ ہو (کما فی الحصولی) یا بغیر واسطہ کے ہو (کما فی الحضوری) دونوں صورتوں میں مفہوم متحقق ہے تو ان کے مسلک پر کلیت وجزئیت کی تخصیص بالعلم الحصولی نہیں رہی لہذا ان کے نزد علم باری متصف بالکلیت والجزئیت ہو سکیگا فافہم ۱۲

۵۵ قولہ من حیث تصورہ الخ اس قید لگانے سے تعریف کلی کو جامع بنانا ہے تاکہ کلیات فرضیہ مانند لا شئے اور لا ممکن اور لا وجود وغیرہ کو بھی کلی کی تعریف شامل ہو کیونکہ بالنظر الی الخارج ان کلیات کا شئے من الاشیاء پر بھی صدق نہیں بلکہ ممتنع ہے ہاں صرف تصور مفہومات مذکورہ کی طرف نظر کرنے سے اسکا صدق علی الکثیرین صحیح ہے اسی طرح جب اس قید کا اضافہ کیا تو وہ کلیات بھی اس میں داخل ہو گئیں جو بالنظر الی الخارج شرکت سے مانع ہیں۔ جیسے مفہوم واجب الوجود کہ بالنظر الی الخارج اس میں شرکت ممتنع ہے لیکن وقتیکہ عقل اس کے نفس مفہوم کی طرف نظر کرلے تو اسکا صدق فی کثیرین بر من حیث التفہیم ممتنع نہیں ہو گا کیونکہ اس کا مجرد تصور بھی اگر مانع عن الشرکۃ ہو تو چاہیے

کہ واجب الوجود کے وحدانیت کے اثبات میں کسی دلیل کی ضرورت نہ ہو حالانکہ اُس کی وحدانیت بحسب الخارج واجب الوجود کے مفہوم کا فرد واحد میں انحصار وغیرہ کو دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے اور اس پر دلائل لانے کی ضرورت باقی رہتی ہے فافہم۔ ۱۲

۵۶ قولہ ممتنع الخ کلی کے چند اقسام ہیں یا تو اس کے افراد خارج میں پائے جائینگے یا ممتنع ہونگے اور یا ممکن ہوں گے ممتنع کی مثال جیسے لا شئے اور لا موجود اور اگر افراد اس کے ممکن ہوں تو پھر دیکھنا چاہیئے کہ وہ خارج میں پائے جاتے ہیں یا نہیں اگر نہیں پائے جاتے تو جیسے عنقا یا پائے جاتے ہوں گے مگر صرف ایک فرد ہو گا اور یا افراد کثیرہ ہوں گے اگر فرد واحد میں انحصار ہو تو پھر دیکھنا چاہیئے کہ اس کے اور افراد ممتنع ہیں یا ممکن جس کے افراد آخر ممتنع ہوں تو اس کی مثال جیسے واجب اور اگر اُس کے اور افراد ممکن تو ہوں لیکن متحقق نہ ہوں تو اُس کی مثال شمس ہے اور اگر افراد اُس کے کثیر ہوں تو وہ بھی دو قسم ہیں یا وہ افراد متناہی ہوں گے جیسے کواکب سبع سیارہ اور یا غیر متناہی ہوں گے جیسے نفوس انسانیہ باقی یہ یہاں یاد رکھئے کہ مصنفؒ جمیع اقسام کلیات کا انحصار بیان کردہ کلیات میں نہیں ثابت کر رہے ہیں لہذا اگر بعض کلیات اس بیان میں مذکور نہ ہوئے مثل ممکن عام وغیرہ کے تو یہ کوئی مضر نہیں فافہم ۱۲ ۵۷ قولہ والا الخ یعنی ان لم یجوز العقل تکثرہ من حیث تصورہ فجزئی مصنفؒ کی تعریفات سے یوں معلوم ہو رہا ہے کہ ان کے خیال میں جزئی عدم اور کلی ملکہ ہے لیکن سید السند قدس سرہ نے جزئی کی تعریف لامر المشتمل علی الہذیۃ سے کی ہے اور کلی کی سلب الہذیۃ عما من شانہ الاشتمال علی الہذیۃ سے کی ہے لہذا سید کی تعریف پر کلی اور جزئی کے درمیان نسبت تقابل عدم وملکہ کی تو ہے لیکن جزئی ملکہ اور کلی عدم ہے یعنی علی خلاف ما قال المصنف فافہم ۱۲۔

فجزئی فمحسوس الطفل فی مبدا الولادۃ وشیخ ضعیف البصر والصورۃ الخیالیۃ من البیضۃ المعینۃ کلہا جزئیات لان شیئا منہا لایجوز العقل تکثرہا علی سبیل الاجتماع وہو المراد ہہنا وہہنا شک مشہور وہو ان الصورۃ الخارجیۃ لزید الصورۃ الحاصلۃ منہ فی اذہان طائفۃ متصورۃ کلہا متصادقۃ فان التحقیق ان حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن لا باشباحہا وامثالہا فتلک الصورۃ تکثرو من ہہنا یستبین کون الجزئی الحقیقی محمولا وہو الحق ولا ایجاب

۵۱ قولہ فمحسوس الطفل الخ یہاں سے مصنفؒ تین اعتراضوں کا جواب دینا چاہتے ہیں جو یہاں تعریف کلی وجزئی پر وارد ہو سکتی ہیں پہلا یہ کہ دونوں تعریفیں کلی اور جزئی کی جامع و مانع نہیں ہیں کیونکہ مثلاً ابتداء ولادت میں بچے کی حس مشترک میں جو صورت ہوتی ہے وہ جزئی ہے لیکن اُس پر کلی کی تعریف صادق آرہی ہے کیونکہ اُس بچے نے مثلاً اولاً صرف اپنی ماں کی صورت دیکھی ہو تو اُس صورت کے سامنے سے چلے جانیکے بعد کوئی بھی اُس کے سامنے جب آجائے تو وہ بچہ اُس پر وہی صورتِ اولیٰ یے والدہ خود منطبق کرتا جاتا ہے اور ہر عورت کو دیکھتے ہی اپنی ماں سمجھتا ہے تو یہ صورتِ والدہ طفل کثیرین پر صادق آیا۔ حالانکہ وہ ایک جزئی صورت تھی جس پر کلی کی تعریف صادق آئی تو کلی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع اور جزئی کی اپنے افراد کے لئے جامع نہیں رہی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مثلاً ایک بوڑھا شخص جس کی بصارت کمزور ہو دور سے جب ایک جسم دیکھ لیتا ہے تو اُس کی عقل پہلی بار یہ تجویز کرلیتی کہ مثلاً کہے کہ شاید یہ تو زید ہے پھر دوبارہ جب خیال کرتا ہے تو کہتا ہے کہ نہ یہ تو شبیہ عمرو ہے اسیطرح بعد ازاں غور کرکے اُسے مثلاً خالد بتلائے تو اُسے دیکھتے ہوئے شبیہ واحد کے جزئی ہونے میں شک نہیں حالانکہ اُس کو اُس کی عقل نے کثیرین پر صادق کیا تو وہ شبیہ مرئی من البعید باوجود جزئی ہونے کے صدق علی کثیرین کی سبب کلی ہوا۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ مثلاً ایک معین انڈا دیکھ کر اُس سے خیال میں ایک صورت حاصل ہوئی تو پھر بدون علم بہ تبدیل ثانیہ کے بعد دیگرے مثلاً اگر اُس کو بدل دیا جائے تو وہ صورت سابقہ اولیٰ للبیضۃ المعینۃ باوجود جزئی ہونیکے (بسبب تشابہ صُوَرِ بیضات) کثیرین پر صادق آرہا ہے تو کلی اور جزئی کی تعریف انہیں اعتراضات کے سبب جامع و مانع نہیں رہی۔

۵۲ قولہ کلہا جزئیات الخ یہاں سے اعتراضات ثلٰثہ مذکورہ کا جواب شروع ہو رہا ہے کہ یہ تمام صُوَر جزئیات ہیں کلیات نہیں ہیں اس لئے کہ شیئا منہا لایجوز العقل تکثرہا الخ یعنی کلی میں اعتبار تکثر کا ہے لیکن تکثر ایک اجتماعی ہوا کرتا ہے اور ایک بدلی اور کلی میں جس تکثر کا اعتبار ہے وہ تکثرِ اجتماعی ہے نہ کہ تکثرِ بدلی تو اعتراضات مذکورہ میں جو صورتیں ہیں اُس کا صدق علی کثیرین ہے لیکن وہ علی سبیل البدلیۃ ہے جو قادح نہیں ہے کیونکہ تکثر علی سبیل البدلیۃ (غیر ہے تکثرِ اجتماعی کے جو) کلی میں معتبر نہیں تو صُوَرِ مذکورۃ الصدر میں جن جن صورتوں کا ذکر ہے وہ کلی میں داخل نہیں ہو سکتیں کیونکہ کلی میں جس تکثر کا اعتبار ہے اُس کا ان میں تحقق نہیں اور جس تکثر کا ان میں تحقق ہے وہ کلی میں معتبر نہیں فلا منافشۃ ۱۲۔

۵۳ قولہ وہو المراد الخ یعنی تکثیر جمعی کا ہونا کلی میں معتبر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی مفہوم اشیاء کثیرہ پر بصدق واحد صادق ہو جائے تو وہ کلی ہے۔ کما یقال زیدٌ وعمروٌ وبکرٌ ماہم فیقال انسانٌ وہذا الصدق الاجتماعی ہو المعتبر فی تعریف الکلی لا الغیر فافہم ۱۲

۵۴ قولہ وہہنا شک مشہور الخ خلاصہ اس شک کا یہ ہے کہ آپ یہ کہہ گئے کہ جس مفہوم کا تکثر عقل جائز رکھتی ہو وہ کلی ہے ورنہ جزئی یہ قول جامع و مانع نہیں کیونکہ مثلاً زید کا ایک جماعت نے تصور کیا اور ہر ایک کے ذہن میں اس کی صورت حاصل ہوئی تو ہر صورتِ زید جو کہ اذہانِ جماعت میں ہے اُس پر صادق آئے گا کہ یہ زید ہے کیونکہ اشیاء کا حصول بانفسہا ہوا کرتا ہے پس جو صورت زید سے حاصل ہے وہ نفسِ زید ہو گا اور زید اُس پر صادق آئیگا پس جب زید صُوَرِ کثیرہ پر صادق آیا تو اُسے کلی کہنا چاہیئے حالانکہ وہ جزئی ہے ۱۲۔

(تنبیہ) اس اعتراض کا سید السندؒ نے جو ابدیا ہے جس کو مصنفؒ اپنے قول المراد من صدقہا علی کثیرین انہا ظل لہا الخ سے ذکر کرکے پھر آگے چل کر اپنے قول لا ایجاب ہکذا لان التصادق تصحح الانتزاع والظلیۃ الخ سے اُس پر رد کرینگے اور تردید کے بعد پھر اپنے قول بل الجواب سے اس شک کا وہ جواب جو خود مصنفؒ کے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے بیان کرینگے فانتظر ۱۲

۵۵ قولہ من ہہنا یستبین الخ اس قول میں مصنفؒ سید السندؒ پر تعریض کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ وہ جزئی حقیقی کے کسی شئے پر محمول ہو سکنے کا انکار کرکے یوں کہہ چکے ہیں کہ جزئی اگر کسی شئے آخر پر محمول ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا اپنی ذات پر محمول ہوگی یا غیر پر۔ ذات پر حمل کرنیسے کوئی فائدہ نہیں کیونکہ حمل میں تغائر ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے اور غیر پر محمول ہونا محال ہے کیونکہ حمل بدون اتحاد متصور نہیں ہو سکتا اور اتحاد یہاں متحقق نہیں تو اب ان پر رد کیا کہ یہاں سے معلوم ہو رہا ہے کہ جزئی حقیقی کا حمل ہو سکتا ہے کیوں کہ تغائر کی دو قسم ہیں ذاتی اور اعتباری تو جن دو اشیاء میں اتحاد ذاتی اور تغائر اعتباری ہو ان میں حمل جائز ہے جیسے ہذا کاتب وہذا ضاحک کہ اس میں ہذا کا جو مصداق ہے وہی کاتب اور ضاحک کا مصداق بھی ہے اب مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں متغائر ہیں لہذا حمل صحیح ہے تو اسی طرح یہاں بھی زید کی صورتِ خارجیہ اور اُس کی ذہنی صورتوں کے آپس میں ایک دوسرے پر صادق آنیسے معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی کا حمل کسی شئے پر ہو سکتا ہے جیسے کہ زید یہاں صُوَرِ ذہنیہ پر محمول ہے ۱۲

۵۶ قولہ ولا ایجاب الخ من ہہنا یستبین سے ایک زائد بات درمیان میں بیان کرنے کے بعد اصل مقصد کی طرف رجوع کرکے کہتے ہیں کہ بعض محققین اس شکِ مشہورِ مذکور کا جواب یوں دے چکے ہیں کہ کلی کے کثیرین پر صادق آنے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کثیرین ظل واقع ہوں شئے واحد کے لئے یعنی کثیرین منتزع ہوں شئے واحد سے یہ مطلب ہے کہ شئے واحد منتزع ہو کثیرین سے ہاں کیونکہ اگر کلی میں کثیرین سے شئے واحد کا منتزع ہونا معتبر ہو تو پھر واقعی جزئی جزئی نہیں رہیگی گویا اس مجیب کا مطلب یہ ہے کہ دراصل دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ ایک شئے کے ظل کثیر ہوں دوسری یہ کہ اشیاء کثیرہ کا ایک ظل ہو۔ تو کلی میں اُس کلی کا اشیاء کثیرہ کے لئے ایک ظل ہونا ضروری ہے اور صورتِ زید مبحوث عنہا میں ایک صورت کے لئے اظلال کثیرہ کا تحقق ہو رہا ہے تو کلی میں جو ہونا چاہیئے تھا وہ صورتِ زید میں متحقق نہیں اور جو صورتِ زید میں مستلزم ہے وہ کلی میں ضروری نہیں لہذا اس فرق کے بعد اب صورتِ زید بہر تقدیر جزئی ہی رہے گی کلی ہونا اُس کا لازم نہیں تو مصنفؒ اسی جواب کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس موقعہ پر یہ جواب نہ دیا جائے لان التصادق الخ ۱۲۔

بان المراد من صدقہا علی الکثیرین انہا ظل لہا ومنتزع عنہا واللازم ہہنا ان لہا ظلاً متعدداً الا انہا ظل متعدد والمطلوب ہو الثانی لان التصادق یصحح الانتزاع والظلیۃ ایضاً فان الاتحاد من الطرفین بل الجواب ان المراد تکثر المفہوم بحسب الخارج فالصورۃ الحاصلۃ من زید باعتبار الاذہان یستحیل ان تتکثر فی الخارج بل کلہا ہویۃ زید واما الکلیات الفرضیۃ والمعقولات الثانیۃ فلعدم اشتمالہا علی الہذیۃ لا ینقبض العقل بمجرد تصورہا عن تجویز تکثرہا فی الخارج حتی قیل ان الکلیات الفرضیۃ بالنسبۃ الی الحقائق الموجودۃ کلیات ہذا الکلیۃ والجزئیۃ

۵۱ قولہ لان التصادق الخ اصل شک سے سید السندؒ مذکورہ بالا جواب دے چکے ہیں لیکن مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب اس لئے نہ دیا جائے کہ تصادق باب تفاعل سے ہے جو طرفین سے ہوا کرتا ہے تو صورتِ زید کے لئے جہاں یہ صادق آئیگا کہ اِس کے ظلِ کثیر ہیں اسی طرح وہاں یہ بھی صادق ہونا ضروری ہے کہ یہ ظل ہے صُورِ کثیرہ کا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ جب یہ صُورِ ذہنیۃ کثیرہ مُنتزَع ہیں زید سے اور متصف بہ ظلیتِ زید بھی ہیں تو زید بھی اِن صُور سے منتزع ہونے کے سبب متصف بالظلیت ہوگا۔ توجب زید کیلئے اَظلال کثیر ہیں تو زید بھی ظل ہوگا اُن کیلئے تو مجیب یعنی سید السندؒ کے نزدیک جو معیار کلیت تھی وہ زید میں متحقق ہوئی یعنی زید کا کثیرین کیلئے ظل واحد ہونا اور تصادق کے باب تفاعل میں سے ہونیکے سبب اس کا عکس بھی متحقق ہوا لہذا وہی صورتِ زید کلی ہوئی اور اعتراض بحالہ باقی رہا ۱۲۔ **۵۲ قولہ فان الاتحاد** الخ یہ انتزاع کی صحت پر دلیل بیان کر رہے ہیں کہ صورتِ خارجیہ للزید اُس کے صُورِ کثیرہ کیساتھ متحد ہے اور اسی طرح وہ صُورِ کثیرہ بھی صورتِ خارجیہ کیساتھ متحد ہیں فما یصلح لاحد المتحدین یصلح للآخر توجب صُورِ کثیرہ مُنتزَع زید سے ہیں تو زید بھی ان سے منتزع ہوگا اور جب وہ صُورِ زید کے اظلال ہیں تو زید بھی اُن کا ظل ہوگا تو وہ جزئی صورتِ زید کثیرین کی ظل بنی۔ لہذا جزئی نہیں رہی بلکہ کلی ہوئی فعاد الاشکال وما کفی جواب السید فلذا یقول المصنفؒ بعد ذالک بل الجواب ان المراد الخ فافہم ۱۲۔ **۵۳ قولہ بل الجواب** الخ یعنی سید السند کا مذکورہ جواب کافی نہیں ہے اس لئے اصل جواب شکِ مشہورِ مذکورہ کا یہ ہے کہ کُلی میں جس تکثّر کا اعتبار ہے وہ بحسب الخارج ہے اور صورتِ زید جو مبحوث عنہ فی الشک ہے اس میں تکثر خارج کے اعتبار سے متحقق نہیں ہے بلکہ ذہن کے اعتبار سے ہے کیونکہ خود شاکؔ کے الفاظ یہ ہیں کہ دالصورۃ الحاصلۃ منہ فی اذہان طائفۃ تصور وہ الخ لہذا جس تکثر کا کلی میں اعتبار ہے اُس کا اس صورتِ زید میں تحقق نہیں اور جس تکثر کا اس میں تحقق ہے وہ کلی ہونیکے لئے کافی نہیں لہذا یہ کلی نہ ہوئی اور ہمارا وہ قول کہ المفہوم اِنْ جوّز العقل تکثرہ فکلی الخ جامع ومانع رہا ۱۲۔ **۵۴ قولہ اما الکلیات الفرضیۃ** الخ مصنفؒ نے شکِ مشہور مذکور کا جو آخری جواب دیا اُس سے ایک اور شبہ پیدا ہوا جس کی ازالہ کی غرض مصنفؒ کو یہ قول کہنا پڑا۔ وہ شبہ یہ ہے کہ آپ نے کلی کی تعریف میں جس تکثرِ مفہوم کا اعتبار کیا ہے اُسکا مطلب یہ بتلایا کہ تکثر بحسب الخارج ہونا ضروری ہے تو اس معنی کو لے کر کلیاتِ فرضیہ تمام معقولاتِ ثانویہ مثل جنسیت وفصلیت وغیرہ یہ کلیات نہیں رہ سکتے کیونکہ ظاہر ہے کہ فرضیہ کے لئے تو سرے سے افراد ہی نہیں ہیں تو چہ جائیکہ پھر اُس کا تکثر بحسب الخارج ہو اور اسی طرح معقولاتِ ثانویہ کا بھی بحسب الخارج تکثر متصور نہیں تو آیا واقعی کلیات نہیں ہیں یا ہیں لیکن تکثّر بحسب الخارج کے معنے کچھ اور ہیں تو اس شبہے کا ازالہ کرتے ہوئے مصنفؒ کہہ رہے ہیں کہ چونکہ کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانویہ ہذیت اور عینیت پر مشتمل نہیں ہیں۔ لہذا ان کے تجویزِ تکثر بحسب الخارج کا مجردِ تصور ممتنع نہیں تو جب من حیث التصور اس میں تکثر خارجی کا اعتبار کیا جا سکتا ہے تو ان کا شمار کلیات میں کرنا بھی درست ہوا۔ بالفاظِ دیگر یوں سمجھ لیجئے کہ کلیاتِ فرضیہ وغیرہ میں ہذیت نہیں تو جو علم اس کے متعلق ہوگا وہ تعقلی ہوگا اور یہ مشہور قول ہے کہ العلم التعقلی لا یمتنع تجویز التکثر کیونکہ مانع عن تجویز التکثر تو خصوصیتِ شخصیہ اور ہویتِ عینیہ ہوا کرتی ہے جو ان میں موجود نہیں ہے لہذا مفاہیم مذکورہ کلی ہی میں داخل رہیں گی اگرچہ ۴ واقعیۃً خارج میں ان کا تکثر مفقود ہے ۱۲۔ **۵۵ قولہ حتی قیل** الخ اس قول کے قائل علامہ دوانیؒ ہیں جنہوں نے تائیداً یہ کہا کہ کلیاتِ فرضیہ بالنسبۃ الی نقائضہا موجود ہیں مثلاً شئے اور ممکن اور موجود وغیرہ کو لیجئے کہ ان کے اعتبار سے لاشئی لاممکن اور لاموجود موجود ہیں کیونکہ یہ ان کے لئے افراد ہیں اگرچہ وہ کلیاتِ فرضیہ ان پر صادق نہیں ہیں (ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آئیگا) لیکن ان کا وجود اپنے نقائض کے اعتبار سے متحقق ہے تو کلیاتِ فرضیہ کو باعتبار اپنے نقائض کے کلیات کہنے کا مطلب مختصراً یہ ہوا کہ ہم اس نقیض کے نقیض کا مفہوم لے لینگے اور اس کے لئے اُس کو فرد قرار دیں مثلاً لاشئے کہ اس کا نقیض شئے ہے اور عدمِ زید یا عدمِ بکر یا عدمِ عمرو وغیرہ اس مفہوم لاشئی کے مصداق ہیں اور قاعدہ ہے کہ نقیض ہر شئے کا اُس شئے کیساتھ لازم ہوا کرتا ہے پس جب کہ اشیاء کا وجود متحقق ہوگا تو اُس کے نقائض بھی بالضرور اور بالبداہتہ موجود ہونگے ورنہ لازم کا اپنے ملزوم سے تخلف لازم آجائیگا جو ایک امرِ باطل ہے اس لئے لامحالہ کلیاتِ فرضیہ کو بالنسبۃ الی نقائضہا موجود ماننا پڑے گا وہذا ہو مراد الدوانیؒ فافہم ۱۲۔

(تنقیح) مصنفؒ اگر کلی کی تعریف مایکون لہ کثرۃ فی الخارج بالفعل سے کرتے تو یقیناً کلیاتِ فرضیہ کو کلیات کہنے میں دشواری ہوتی لیکن انہوں نے تو ما یجوّز العقل تکثرہ فی الخارج کا نام کلی رکھا ہے اور اس میں شک نہیں کہ کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانویہ میں (ہذیت وخصوصیت سے ان کے عاری ہونے کے سبب) عقل بمجرد التصور تکثر فی الخارج کی تجویز کر سکتی ہے لہذا کلیات ہی ہیں ان کا شمار ہوگا تو کلی تعریف جامع لجمیع افرادہ ہوئی اور تکثر بحسب الخارج کی قید سے اس کے بعض افراد اس سے خارج نہیں رہے کما توہم فاحفظہ ۱۲۔ **۵۶ قولہ الکلیۃ والجزئیۃ** الخ جو چیز ذہن میں حاصل ہو جائے اُس میں دو درجے ہوتے ہیں ایک من حیث ہُوَ ہُوَ کا درجہ دوسرا اُس کے قیام بالذہن کا درجہ درجۂ ہُوَ ہُوَ کو معلوم کہتے ہیں اور درجۂ قیام بالذہن کو علم کہتے ہیں یعنی شئی حاصل فی الذہن یا حصولِ فعل فی الزمان والمکان کیطرح نہیں ہوگا (بقیہ برصفحہ آئندہ)

صفت المعلوم وقیل صفة العلم والجزئی لا یکون کاسبا ولا مکتسبا وقد یقال

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اور یا ایسا ہوگا تو اول معلوم ہے جس کو ہم نے درجۂ ہو ہو سے تعبیر کیا اور ثانی علم ہے جو قیام بالذہن کے مرتبہ میں ہے اب اصل مطلب ما نحن فیہ کیطرف آئے کہ اس میں اختلاف ہے کہ کلیت اور جزئیت کس کی صفت ہے آیا شئی حاصل فی الذہن مرتبۂ ہو ہو میں متصف بالکلیت والجزئیت ہوتا ہے یا قیام بالذہن کے مرتبہ میں اس سے متصف ہوا کرتا ہے یعنی جو چیز ذہن میں حاصل ہوتی ہے وہ درجۂ ہو ہو میں کلی اور جزئی ہوتی ہے یا قیام بالذہن کے مرتبہ میں ہو کر وہ کلی یا جزئی کہلائے جانے لگتا ہے تو بعض محققین اور سید السندؒ کا یہ خیال ہے کہ کلیت و جزئیت بالذات یعنی اولاً علم کے صفات میں سے ہیں کیونکہ دارومدار اور معیار کلیت و جزئیت کا علم ہی ہے اس لئے کہ حواس سے پہچانی ہوئی شئے کا نام جزئی ہے اور عقل سے معلوم شدہ کا نام کلی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی اور جزئی کے درمیان تفاوت اور فرق علم کی وجہ سے ہے اس لئے کہ مثلاً جب ہمیں انسان کا علم ہو جائے بالعقل تو اس مرتبہ میں کلی ہے لیکن جب اس کا علم ہمیں بالحس ہو جائے تو پھر یہ جزئی ہے لہذا معلوم ہوا کہ العلم ہو المناط للکلیۃ والجزئیۃ فہو المتصف بہما اور بعض کہتے ہیں کہ کلیۃ و جزئیت معلوم کی صفات میں سے ہیں علم اس سے متصف نہیں ہو سکتا اس لئے کہ علم میں تمام عوارض ذہنیہ کا اعتبار ہوا کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک متشخص کیفیت نفسانیہ قائم بالذہن ہوتا ہے اور جو شئے متشخص ہو وہ جزئی ہے کلی نہیں تو علم کو کیسے ان دونوں سے بالذات متصف کہہ سکیں ہاں معلوم چونکہ نفس شئی قطع نظر از عوارض الذہنیہ کا نام ہے اس لئے اس کے معرا عن العوارض والتشخصات الذہنیہ ہونیکے سبب اس میں کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت ہے اس لئے بالذات کلیت و جزئیت سے متصف ہونیکے قابل معلوم ہے علم نہیں تو مصنفؒ نے اس اختلاف کو بیان کرنا چاہا ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ واقعۃً مصنفؒ کو بھی یہ نزاع معنوی معلوم ہو رہی ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نزاع مذکور لفظی ہے ورنہ حقیقت میں کوئی نزاع نہیں۔ اسلئے کہ کلی کی تعریف میں جس تکثر کا ذکر ہے اس کے مراد پر اس کا دارومدار ہے تو اگر وہاں اس سے مراد یہ ہو کہ صدق اور کثیرین ہو سکے تو ظاہر ہے کہ اس کی صلاحیت صرف معلوم میں ہے علم میں نہیں اس لئے کہ علم شئے کے مرتبۂ قیام بالذہن کا نام ہونے کے سبب متشخص ہے جو کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہاں اگر مراد تکثر ملحوظ فی تعریف الکلی سے یہ ہو کہ وہ کاشف برائے کثیرین ہو تو لامحالہ اس صورت پر کلیت علم کی صفت ہونی چاہیئے اس لئے کہ کشف علم کو مرادف ہے تو بدون علم شئے آخر کاشف بننے کا اہل نہیں تو کلیت علم کی صفت ہوگی اور اگر اُس تکثر ملحوظ فی تعریف الکلی کے مراد میں تعمیم ہو اور اُس کی منشأ انکشاف للکثیرین ہونے وغیرہ کے ساتھ اُس کی تخصیص نہ ہو تو پھر کلیت و جزئیت علم اور معلوم دونوں کی صفت ہوگی فافہم النزاع بتغیر الفاظ المتنازعین ولا تغفل ۱۲

۵۱ قولہ والجزئی لا یکون کاسبا الخ یعنی جزئی معرف بالفتح ہو اور کوئی چیز دوسری اسکا معرف بالکسر ہو یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس جزئی سے جو چیز حاصل ہوگی وہ دو حال سے خالی نہیں یا جزئی ہوگی یا کلی اگر جزئی ہو تو ایک جزئی سے دوسری جزئی کا کسب ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ کاسب مکتسب پر محمول ہوا کرتا ہے تو یہاں بھی ایسا ہونا چاہیئے حالانکہ ایک جزئی کا حمل دوسری جزئی پر صحیح نہیں کیونکہ ایک جزئی م دوسری جزئی کا مبائن ہوتا ہے تو اگر یہاں حمل صحیح ہوا تو حمل المتبائن علی المتبائن لازم آجائیگا۔ وہو باطل نیز مشاہدہ سے بھی یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ایک یا چند جزئیات کا تصور دوسرے جزئیات کے تصور میں مدد نہیں دے سکتا کیونکہ زید کی جان لینے سے کلکتہ کے دیکھ لینے سے خالد کے جاننے یا مدینہ پہچاننے میں کیا مدد مل سکتی ہے۔ علی ہذا القیاس اگر شق ثانی ہو یعنی جزئی کاسب کا مکتسب کلی ہو تو بھی دو حال سے خالی نہیں یا یہ جزئی جو کاسب ہے وہ اسی مکتسب کا فرد ہوگا یا اور کسی کلی کا فرد ہوگا اگر اس کلی کا فرد ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ جزئی ایک فرد خاص ہے اور کلی عام ہے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ انتقال من الخاص الی العام اس میں لازم آرہا ہے وہو باطل اور اگر اس کلی کا فرد نہ ہو بلکہ وہ جزئی کسی دوسری کلی کا فرد ہو تو اس کلی اور اس جزئی میں تبائن ہوگا لہذا اس کا حمل درست نہیں ہوگا حالانکہ کاسب اور مکتسب میں حمل ایک کا دوسرے پر ہوتا ہے ۱۲۔

۵۲ قولہ ولا مکتسبا الخ جزئی جس طرح کاسب نہیں اسیطرح یہ مکتسب بھی نہیں ہو سکتی یعنی جزئی کسی چیز سے حاصل نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ اگر جزئی مکتسب ہو تو اس کا کاسب یا کلی ہوگا یا جزئی۔ کاسب اس کا کلی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کاسب علت مرجحہ ہوتا ہے اپنے مکتسب کے لئے اور یہاں کلی مرجح نہیں کیونکہ کلی اپنی جزئیات کے لئے متساوی النسبۃ ہوا کرتی ہے لہذا کاسب جزئی مکتسب کا کلی ہو یہ نہیں ہو سکتا۔ اب جزئی مکتسب کا کاسب لامحالہ کہو گے کہ جزئی ہے حالانکہ والجزئی لا یکون کاسبا کے تحت میں اس کا بھی بطلان ہو چکا تو معلوم ہوا کہ جزئی جس طرح کہ کاسب بننے کا اہل نہیں۔ اسی طرح مکتسب ہونے کی بھی اس میں صلاحیت نہیں۔

(تنبیہ) وہ قضایائے شخصیہ جو کبھی شکل اول میں صغریٰ اور کبریٰ واقع ہوتے ہیں اُس سے اپنے موضوعات کے باوجود جزئی ہونے کے کسب و اکتساب ہو سکتا ہے جیسے کوئی کہے ہذا زید و زید انسان فینتج ہذا انسان حالانکہ مصنفؒ نے مطلقاً جزئی کو کسب و اکتساب میں دخیل ہونے سے انکار کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مطلب اس نفی سے یہ ہے کہ کسب معتبر صرف کلیات میں متحقق ہے یعنی وہ کسب و اکتساب جو ترتیب المعقول مؤدیا الی تحصیل المجہول کے معنے پر ہے وہ صرف کلیات سے بخوبی ہو سکتا ہے کما قال الشیخ فی الشفاء انا لا نشتغل بالنظر فی الجزئیات لکونہا لا تتناہی ولان احوالہا لا تثبت ولانہ لیس العلم بہا موجبا لاتصاف النفس بالصفات الکاملۃ الحاصلۃ للمجردات العالیۃ اور اس میں شک بھی نہیں کہ جزئیات کی احوال کا حصول حواس سے ہوتا ہے تو زوال حواس پر اُس کا بھی زوال ہو جاتا ہے بلکہ تغیر حواس سے ان میں بھی تغیر آتا ہے۔ فلا یفید للسعادۃ القصوی الابدیۃ فما تفعل بالجزئیات مع حالاتہا الحاضرۃ ۱۲ وہو المراد ۱۲

۵۳ قولہ وقد یقال الخ یعنی جزئی کی دو قسم ہیں ایک تو حقیقی ہے جس کا بیان ہو چکا اور دوسرا اضافی ہے جس کا اطلاق ہر اُس خاص پر کیا جاتا ہے جو تحت العام ہو جیسے انسان بالنسبۃ الی الحیوان اور ان دونوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ زید میں مثلاً جزئی اضافی اور حقیقی دونوں کا تحقق ہے کیونکہ یہ کثیرین پر صادق نہیں آتا تو جزئی حقیقی ہے اور چونکہ تحت الانسان مندرج ہے اس لئے جزئی اضافی بھی ہے اور واجب الوجود جزئی حقیقی تو ہے لیکن اضافی نہیں اور انسان جزئی اضافی ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں تو تین مادے جو عموم خصوص من وجہ میں نکلتے ہیں وہ اس میں بھی نکلے۔ باقی جزئی اضافی کے عام ہونیکا سبب یہ ہے کہ کوئی بھی جزئی حقیقی ایسی نہیں ہے جو کسی کلی کے تحت مندرج نہ ہو کیونکہ اگر دوسری کوئی شئے نہ ہو تو کم از کم شئی مفہوم اور ممکن کے ماتحت تو ضرور ہو کر رہے گی ہاں اس کا عکس نہیں ہو سکتا اذ کثیر من المندرج تحت کلی لا یکون جزئیا حقیقیا بل یکون کلیا فتفکر۔ یہ بات بھی یاد رہے کہ اندراج تحت شئے کے معنی جزئی اضافی میں یہ نہیں ہیں کہ شئے اول یعنی مندرج شئے ثانی یعنی ما ہو مندرج تحتہ سے خاص ہو بلکہ اس سے مراد وہ چیز ہے جو قضیہ موجبہ کلیہ کا موضوع ہو چاہے وہ محمول سے اخص ہو یا اس کے مساوی ہو لہذا کل انسان حیوان میں جس طرح انسان جزئی اضافی ہے اسی طرح کل انسان ناطق میں جو انسان ہے یہ بھی جزئی اضافی ہوگی فافہم ۱۲

۵۱ قولہ الکلیان ان تصادقا کلیاً الخ کلیات کے مابین سوچنے پر اُن میں باخود ہا ایک علاقہ اور نسبت ہوا کرتی ہے تو اسی نسبت کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ وہ چار طرح کی ہے تساوی تبائن عموم خصوص مطلق اور عموم خصوص من وجہ دو کلیوں میں تساوی کی نسبت اُس وقت ہوتی ہے کہ دونوں کے مصداق اور دونوں کے افراد ایک ہوں مثلاً انسان اور دانش مند جاندار (ناطق) کہ زید خالد عمر اور بکر وغیرہ انسان کا مصداق ہیں اور ناطق کے بھی مصداق ہیں کوئی فرد ایسا نہیں ہے کہ اُس کو انسان تو کہہ سکیں اور ناطق نہ کہہ سکیں اور اِسی طرح سے اس کا عکس بھی فتامل ۱۲

(تنبیہ) یہاں مذکورہ نطق سے وہ کامل دانش مندی مراد نہیں ہے جو انسان کے خاص خاص افراد کو حاصل ہوتی ہے کیونکہ آدمی کیسا ہی احمق ہو مگر تاہم سیانے سے سیانے جانور سے باوجود احمق ہونیکے زیادہ عقل رکھتا ہے لہذا یہ شبہہ نہ ہو کہ دنیا میں بہت آدمی ایسے احمق ہیں کہ آدمی تو ہیں اور جاندار بھی ضرور ہیں مگر دانش مند نہیں ہیں ۱۲۔

لکل مندرج تحت کلی آخر ویختص بالاضافی کالاوّل بالحقیقی۔ الکلیتان[۵۱]
ان تصادقا کلیا فمتساویان والا فتفارقا فان کان کلیا فمتبائنان[۵۲]
وان کان جزئیا[۵۳] فاما من الجانبین فاعم واخص من وجہ او[۵۴] من جانب
واحد فقط فاعم واخص مطلقا واعلم[۵۵] ان نقیض

۵۲ قولہ متبائنان الخ یعنے اگر کسی دو کلیوں کے درمیان تصادق من الجانبین نہیں تو پھر دو حال ہوں گے یا بالکل مفارقت کلیہ ہو گی بایں طور کہ لا یصدق کل منہما علی شیء مما یصدق علیہ الآخر تو یہ متبائن ہوئے جیسے انسان اور حجر یا پتھر اور درخت کہ ان میں کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی کہ اس پر پتھر اور درخت دونوں کا اطلاق ہو سکے درخت میں قوت بالیدگی شرط ہے جو حجریت کے خلاف ہے پس یہ دو ضدین کیونکر جمع ہو سکتی ہیں اور اس کا مرجع صدقِ سلب کلی من الجانبین کو ہو گا جیسے کہدیں کہ لا شیء من الانسان بحجر دائماً ولا شیء من الحجر بانسان دائماً ۱۲۔ (تنبیہ) والا فتفارقا میں تفارق سے مراد افتراق علی السبیل عموم المجاز ہے ورنہ اَو من جانب سے اسکی تقسیم پھر صحیح نہیں ہو گی۔ کما سیجیٔ۔ اور یہ بھی یاد رکھئے کہ تصادق و تفارق سے مراد مایکون بحسب الحمل الاولی نہیں ہے یعنی متساوئین ایسے دو کلی ہوں جن کے درمیان تصادق بحسب الحمل الاوّلی ہو اور متبائنین ایسے دو کلیوں کا نام ہو کہ ان کے درمیان تفارق بحسب الحمل الاولی ہو ایسا نہیں۔ (والحمل الاولی عبارۃ عما یکون الموضوع فیہ عین المحمول کما سیأتی تعریفہ مع اقسامہ فی اوائل التصدیقات) ورنہ تبائن کلی کی تعریف میں تساوی اُن بعض صور تو نیں داخل ہو جائیگی جس میں محمول عین موضوع نہیں ہوا کرتا مثلاً ضاحک اور کاتب کیونکہ اس میں حمل اوّلی نہیں ہے تو مراد تصادق و تفارق سے وہ ہے جو بحسب الحمل المتعارف ہو یعنی متبائنین ایسے دو کلی ہوں گے جن کے درمیان تفارق بحسب الحمل المتعارف (الذاتی او العرضی) ہو اور اسیطرح متساوئین اُن دو کلیوں کا نام ہو گا جن کے درمیان تصادق بحسب الحمل المتعارف ہو نہ کہ بحسب الحمل الاوّلی۔ تیسری بات یہ تنبیہ کی ہے کہ صورت تصادق میں اطلاق عام معتبر ہو گا اور صورتِ تبائن میں دوام کا اعتبار ہو گا۔ تو متساوئین میں ایسے دو موجبہ کلیے بنیں گے جو مطلقہ عامہ ہوں گے اور متبائنین میں ایسے دو سالبہ کلیے بنیں گے جو دائمہ ہوں گے لہذا اس کے بعد اب یہ بات بے غبار ہے کہ نائم اور مستیقظ کو متساوئین میں داخل ماننا ہو گا نہ کہ متبائنین میں یعنی یکونان داخلین م

او فی التساوی لا فی التبائن کما لا یخفی فافہم ۱۲

۵۳ قولہ وان کان جزئیاً الخ یعنی اگر دونوں کے درمیان بالکل مفارقتِ کلیہ نہیں بلکہ جزئی مفارقت ہے تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں کیونکہ یہ تباین جزئی بھی یا من الجانبین ہو گی اور یا من جانب واحد ہو گی اگر تفارق و تبائن جزئی من الجانبین ہو بایں طور کہ لا یصدق کل واحد منہما علی البعض ما یصدق علیہ الآخر ویجتمعان فی البعض تو اُن کے درمیان کی نسبت کو عموم خصوص من وجہ کہیں گے مثلاً جاندار اور سفید رنگ یہ دو کلی ہیں تو جاندار سفید رنگ کی بہ نسبت عام ہے کیونکہ جاندار چیزیں مختلف رنگوں کی ہوتی ہیں کچھ سفید رنگ ہونے کی خصوصیت نہیں دیکھئے بگلا اور بعض کبوتر تو سفید رنگ ہوتے ہیں اور کوا اور اکثر ہاتھی بلکہ اکثر بھینسیں یہ جاندار سیاہ رنگ ہوتے ہیں طوطے سبز رنگ بعض چیلیں سرخ اور اسی طرح سفید رنگ بھی بہ نسبت جاندار کے عام ہے کیونکہ سفید رنگ ہونا کچھ جانداروں میں منحصر نہیں ہے بعض بیجان چیزیں بھی سفید رنگ ہوتی ہیں جیسے کپڑا کاغذ وغیرہ۔ اور ایسے دو کلیوں کے نسبت کا مرجع ایجاب جزئی اور سلب جزئی من الجانبین کی طرف ہوا کرتا ہے جیسے بعض الحیوان ابیض بالفعل وبعض الابیض حیوان بالفعل جس سے موجبتین جزئیتین بن گئے اور سلب جزئی سے سالبتین جزئیتین نکلیں گے۔ بدیں طور کہ بعض الحیوان لیس بابیض دائماً کالانسان الزنجی مثلاً وبعض الابیض لیس بحیوان دائماً کالثواب الابیض مثلاً فاحفظ ہذہ الامثلہ ۱۲۔

۵۴ قولہ او من جانب واحد الخ یعنی اگر تفارق بین الکلیتین فی الجملہ من الجانبین نہ ہو بلکہ صرف من جانب واحد ہو تو اس کا نام عموم خصوص مطلق ہے جس میں ایک عام اور دوسرا خاص ہو گا تو جہاں جہاں کلی خاص صادق آئے یعنی جو چیز خاص کلی کی فرد ہو تو عام کلی بھی اُس پر صادق آوے گی اور وہ چیز اُس عام کلی کی بھی فرد ہو گی مگر اس کا عکس نہیں ہو گا یعنی یہ ضروری نہیں کہ جس چیز پر عام کلی صادق آئے اور جو چیز عام کلی کی فرد ہو خاص کلی بھی اُس پر صادق آئے مثلاً انسان و حیوان کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے تو اس سے ایجاب کلی بنے گا یعنی موجبہ کلیہ مطلقہ عامہ اور سالبہ جزئیہ دائمہ اِس سے بنیں گے جیسے کل انسان حیوان بالفعل اور بعض الحیوان لیس بالانسان دائماً ۱۲۔

۵۵ قولہ واعلم ان نقیض الخ دو کلیوں کے مینین کے درمیان نسبت بیان کرنے کے بعد اب ان کے نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان کرنے کا بھی ارادہ کرتے ہیں لیکن اس سے قبل یہ ضروری ہے کہ نقیض معلوم ہو کہ کسی شے کے نقیض الشی ہونے کے کیا معنے ہیں لہذا کہتے ہیں کہ اعلم ان نقیض کل شے رفعہ یعنی کسی شئی کے نقیض کے معنی یہ ہیں کہ اُس کو رفع کر دیا جائے جیسے انسان کی نقیض لا انسان اس کے علاوہ یہ یاد رہے کہ نقیض کے اور بھی کئی معانی ہیں مثلاً رفع الشیٔ کے علاوہ اعم من الرفع والمرفوع کو بھی نقیض کہتے ہیں وعلی ہذا یکون لکل شیٔ نقیض اسی طرح لا یجتمع ولا یرتفع بھی نقیض کے ایک معنی ہیں تو ان تمام معانی کے اعتبار سے نقیض عام ہے مفرد اور قضیہ کو تخصیص قضیہ کیساتھ ان کی نہیں ہے ہاں مفردات کے متعلق جو مشہور ہے کہ اُن کے نقائض نہیں ہوا کرتے تو وہ دوسرے معنی پر نقیض لے کر منتفی ہے یعنی جو تمانع بالذات کے معنی پر ہے اور جسمیں نقیضین کو متمانعین کہا جاتا ہے کالایجاب والسلب تو اس قسم خاص کی نقیض مفردات میں نہیں ہوا کرتی فافہم واستقم ۱۲

\+ + + + + + +
\+ + +

۵۱ قولہ فنقیضا المتساوئین الخ کلیوں کی نقیض بھی ایک طرح کی کلی ہیں مثلاً انسان کلی ہے اور لا انسان یہ بھی ایک کلی ہے پس جن دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہے اُن کی نقیضوں میں بھی ضرور وہی تساوی کی نسبت ہوگی تو جب انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے لہذا انکی نقیضوں میں بھی وہی نسبت ہے یعنی جو انسان نہیں وہ ناطق بھی نہیں اور اس کے بالعکس یعنی رفع الانسان جو لا انسان ہے صادق ہوگا ہر اُس چیز پر جس پر رفع الناطق یعنی لا ناطق صادق ہو وکذا بالعکس ۱۲ ۵۲ قولہ والا فتفارقا الخ یہ عقلی دلیل ہے اس مذکورہ مدعٰی پر کہ اگر دو متساوی کلیوں کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت نہ ہوگی تو بقیہ تین نسبتوں میں سے کوئی نسبت ہوگی یعنی یا تباین یا عموم خصوص مطلق یا من وجہ کی ہوگی کیونکہ عقلی نسبتوں کا ان چار میں انحصار ہے جن کے سوا اور کوئی صورت نہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ تباین تو ہو نہیں سکتا کیونکہ تباین میں صرف ایک مادہ ہوتا ہے افتراق کا تو متساوئین کے نقیضوں میں اگر افتراق وتباین مانیں گے تو یہ اصل کلیوں کی تساوی کو باطل کردے گا۔ کیونکہ نقیضوں کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ جہاں ایک کلی کی نقیض صادق آئے تو دوسری کلی کی نقیض وہاں صادق نہ آئے اور جب دوسری کی نقیض صادق نہ آئی تو اصل کلی صادق آئے گی کیونکہ ایسا تو ممکن نہیں کہ دونوں اصل نقیضیں صادق نہ آویں اور کوئی چیز نہ ہست ہو نہ نیست اور جب دوسری کلی اصل صادق آئی تو نسبتِ تساوی جو دونوں اصل کلیوں میں تھی مستلزم اس بات کی ہے کہ ضرور پہلی کلی اصل بھی صادق آئے حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ پہلی کلی کی نقیض صادق ہے تو اصل کلی اور اُس کی نقیض دونوں معاً صادق آئے یعنی ایک چیز ہست بھی ہوئی اور نیست بھی حالانکہ یہ محال ہے۔ تو مطلب یہ ہوا کہ دو متساوی النسبتہ کلیوں میں تباین نہیں ہو سکتا اور تساوی کا تو خود تم نہیں مانتے جو ہمارا دعوٰی ہے لہذا اب کسی طرح کا عموم خصوص مانوگے اور چونکہ دونوں طرح کے عموم وخصوص میں ایک مادۂ افتراقی ضرور ہوا کرتا ہے تو پھر وہی قباحت لازم آئے گی جو تباین فرض کرنے سے پہلے لازم آئی تھی کیونکہ تباین میں بھی تو مادۂ افتراق یہی مستلزم محال پایا گیا تھا لہذا ضروری ہے کہ سوائے تساوی کے اور کوئی نسبت ان میں نہ ہو وہذا ما ہو المطلوب ۱۲

كل شيء رفعه فنقيضا المتساويين متساويان والا فتفارقا في الصدق فيلزم صدق احد المتساويين بدون الآخر هذا خلف وههنا شك قوي وهو ان نقيض التصادق رفعه لا صدق التفارق وربما يكون نقيض المتساويين مما لا فرد له في نفس الامر كنقائض المفهومات الشاملة فيصدق الاول دون الثاني وما قيل ان صدق السلب على شيء لا يقتضي وجوده وحينئذ رفع التصادق يستلزم التفارق فبعد تسليمه

۳ وجودِ موضوع اور عدمِ موضوع دونوں صورتوں میں صادق آتا ہے بخلاف موجبہ کے کہ یہ فقط وجودِ موضوع کی صورت میں صادق آتا ہے نہ کہ عدمِ موضوع کے وقت لہذا التفارق فی الصدق لازم نقیض للتصادق بھی نہ ہوا اور خود نقیض بھی نہیں تھا فکیف قلت فی الدلیل والا فتفارقا ۱۲

۵۴ قولہ وربما یکون الخ یہ قول منع مذکور کی تائید میں ہے کہ کبھی متساوئین کی نقیض ایسی ہوا کرتی ہے کہ اُس کا نفس الامر میں کوئی فرد پایا ہی نہیں جاتا مثلاً مفہوماتِ عامہ جیسے شئے اور ممکن عام وغیرہ کہ ان کے نقیضین کے درمیان جو لاشئے اور لاممکن ہیں تساوی کی نسبت اگر نہ مان لی جاوے تو لازم آئیگا رفع تصادق نہ یہ کہ صدق التفارق یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی شئے پر لاشئے اُس کے بدون لاممکن ہونے کے صادق ہو یا کسی شئے پر لاممکن بدون اُس کے لاشئے ہونے کے صادق ہو کیونکہ یہاں کوئی فرد اسکا جب سرے سے متصور ہی نہیں تو پھر صدق کیسے متحقق ہو ۱۲۔

۵۵ قولہ وما قیل الخ مناطقہ میں سے بعض نے امام رازیؒ کے اس شک کا یوں جواب دیا ہے کہ متساوئین کی نقیض سے قضیۂ موجبہ سالبۃ المحمول منعقد ہوتا ہے اور موجبہ سالبۃ المحمول سالبۂ بسیطہ کی طرح وجودِ موضوع کا مقتضی نہیں تو کل لاشئے لاممکن جو قضیہ ہے یہ کل ما لیس بشئی لیس بممکن کے معنی پر ہے جس کا سلب سالبہ سالبۃ المحمول ہوگا یعنی لیس کلما لیس بشئی لیس بلاممکن اور چونکہ سلب السلب ایجاب ہوا کرتا ہے لہذا سالبۃ سالبۃ المحمول موجبہ کے قوت میں ہوگا جس سے تصادق کے مرتفع لصدق التفارق ہونیکو مستلزم ہونا ظاہر ہو کر معلوم ہوا کہ مصنفؒ کے قول والا فتفارقا سے شک وارد مندفع ہے یعنی یہ کہنا اُس کا غلط نہیں ہے کہ اگر متساوئین کی نقیضین میں تساوی کی نسبت نہ مانوگے تو تفارق فی الصدق لازم آجائے گا ۱۲۔

۵۶ قولہ فبعد تسلیمہ الخ یعنی شک وارد علی قول المصنفؒ والا فتفارقا سے کسی مجیب نے جو جواب مذکورہ بالا دیا ہے اُس کے تردید میں مصنفؒ کہہ رہے ہیں کہ اوّلاً تو یہ جواب قابل تسلیم نہیں کیونکہ موجبہ سالبۃ المحمول اور معدولہ دونوں وجودِ موضوع کو چاہنے میں برابر ہیں لیکن باوجود اس کے اگر مان بھی لیا جائے تب بھی یہ جواب کافی نہیں ہو سکتا کیونکہ جواب مذکور کے صحت کو مان لینے کے بعد یہ جواب صرف اُس وقت تک چل سکیگا جب کہ مفہوماتِ شاملہ وجودی ہوں جیسے ممکن اور شئی وغیرہ لیکن اگر مفہوماتِ شاملہ کو سلبی لئے جائیں جیسے لاشریک البارئ اور لا اجتماع النقیضین وغیرہ تو پھر اس جواب کی گنجائش ہی نہیں ہو سکتی کیونکہ ان مفہومات کے نقائض میں جو شریک البارئ اور اجتماع النقیضین ہیں، اگر تساوی کی نسبت نہ ہو تو یہ مستلزم ہوگا رفع تصادق کو نہ کہ صدق تفارق کو یعنی ایسا ہوگا کہ شریک البارئ مثلاً کسی شئے پر صادق ہو بدون اجتماع النقیضین کے یا اسیطرح اجتماع النقیضین صادق ہو کسی شئے پر بدون شریک البارئ کے ۶

فی الصدق لازم آجائے گا یہ صحیح نہیں کیونکہ تصادق اگر نہ ہو تو قاعدہ کی رو سے یا اس کی نقیض یعنی رفع التصادق صادق آنا چاہئے تھا اور یا اُس کا کوئی لازم آنا چاہئے تھا تو تفارق بالصدق کے لزوم کا جو آپ والا فتفارقا فی الصدق سے کہہ چکے یہ کیسے صحیح ہے کیونکہ یہ تفارق تو نہ تصادق کی نقیض ہے اور نہ لازم نقیض۔ نقیض تو اس وجہ سے نہیں کہ تصادق موجبہ کلیہ ہے لہذا اس کی نقیض سالبہ جزئیہ ہونا چاہئے حالانکہ تفارق فی الصدق بعض الانسان ناطق یا بعض الانسان لا ناطق ہے۔ اور لازم نقیض اس واسطے نہیں کہ نقیض بعض اللاانسان لیس بلا ناطق ہے اور یہ سالبہ جزئیہ ہے تو موجبہ سالبہ کے لئے لازم نہیں ہو سکتا کیونکہ سالبہ عام ہے ۲

ع ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں افراد از قبیلِ ممتنعات ہیں فافہم ۱۲

۵۱ قولہ فلا جواب الا الخ یعنی مجیب کا جواب نا کافی ہے تو اب خود مصنف فیصلہ کرتے ہیں کہ اگر کوئی تسلی بخش جواب اِس شک کا ہے تو وہ صرف یہی ہے کہ یوں کہدیا جاوے کہ قاعدۂ مذکورہ متساوئین کی نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت کے ہونے کا عام نہیں ہے بلکہ مفہوماتِ شاملہ کے نقائض اس سے مستثنےٰ ہیں کیونکہ ان مفہومات کے علاوہ اور چیزوں کے نقائض میں اُس کا موضوع موجود اور متحقق ہوا کرتا ہے تو اگر وہاں رفع تصادق صدق التفارق بین العینین کو مستلزم نہ ہو جائے تو موضوع موجود و متحقق سے نقیضین کا ارتفاع لازم آجائیگا جو باطل ہے تو اصل بات اب یہ ہوئی کہ جن دو کلیوں میں نسبت تساوی کی ہو اُس کے نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی علاوہ مفہوماتِ شاملہ کے نقائض کے کہ ان میں یہ قاعدہ جاری نہیں ہوگا بلکہ اس قاعدہ سے مستثنےٰ ہوں گے۔

انما يتم اذا كان تلك المفهومات وجودية كالشئ والممكن واما اذا كانت سلبية كلاشريك البارى ولا اجتماع النقيضين فلا مساغ لذلك فيه فلا[۵۱] جواب الا بتخصيص الدعوى بغير نقائض تلك المفهومات هذا ونقيض[۵۲] الاعم والاخص مطلقا بالعكس فان انتفاء[۵۳] العام ملزوم انتفاء الخاص ولا عكس تحقيقا لمعنى العموم وشكك[۵۴] بان لا اجتماع النقيضين اعم من الانسان مع ان بين نقيضيهما تباينا كليا وايضا[۵۵] الممكن العام عام من الممكن الخاص فكل لاممكن عام لاممكن خاص وكل لاممكن خاص اما واجب او ممتنع وكلاهما ممكن عام فكل لاممكن عام ممكن عام والجواب[۵۶] بما مر

۵۲ قولہ ونقیض الاعم والاخص الخ یعنی جن دو کلیوں میں عموم خصوص کی نسبت ہوتی ہے ان کے نقیضین میں بھی وہی نسبت ہوگی لیکن عینین کا عکس کرکے یعنی عینین میں جو شئی کلی عام تھی وہ نقیضین میں خاص ہو جائیگی اور جو شئی خاص تھی وہ اب عام ہو جائے گی۔ مثلاً جاندار اور عاقل میں عموم خصوص مطلق ہے جاندار عام ہے اور عاقل خاص ہے۔ تو ان کی نقیضوں میں نسبت تو وہی ہے مگر لاعقل عام ہے اور بے جان خاص کیونکہ بعض چیزیں لاعقل تو ہوتی ہیں مگر بے جان نہیں ہوتیں یعنی جاندار ہوتی ہیں جیسے چارپائے حشرات الارض وغیرہ ۱۲

۵۳ قولہ لان انتفاء الاعم الخ اوپر چونکہ دو دعوے ہوئے ایک یہ کہ جن دو کلیوں میں الخ اور دوسرا یہ کہ ان کی نقیض میں اعم اخص بنجاتا ہے اور اخص اعم لہذا ہر ایک پر دلیل ذکر کرتے ہیں کہ عام جب منتفی ہو جائے تو اس کیساتھ یہ لازم ہے کہ خاص بھی منتفی ہو ہاں خاص کے انتفاء سے عام کا منتفی ہونا ضروری نہیں۔ (کما مر فی الحاشیۃ السابقۃ امثالہ فتذکر) ورنہ عام عام باقی نہیں رہے گا کیونکہ عموم نام ہے کون الشئ شاملا للاخص ولغیرہ کا تو اگر رفع خاص کے ساتھ رفع عام لازم ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ عام بدون خاص کے پایا نہیں جا سکتا فلا یبقی العام عاما وہذا خلف فلہذا قال المصنف ولا عکس تحقیقا لمعنی العموم فافہم ۱۲

۵۴ قولہ وشکک الخ محقق طوسی وغیرہ نے یہاں بھی گویا کہ وہی اعتراض چلایا ہے کہ نقیض الاعم والاخص مطلقا کو اعم واخص کہنا بالعکس العینین ہوکر یہ بھی منقوض ہے دو وجہوں سے اولاً یہ کہ لا اجتماع النقیضین اور انسان کو مثلاً لے لیجئے جس کے درمیان واضح ہے کہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے حالانکہ اس کی نقیضین یعنی اجتماع النقیضین اور لاانسان میں اعمیت و اخصیت باقی نہیں ہے بلکہ دونوں میں تباین ہے اور وجہ ثانی للشک کو وایضاً سے آگے بیان کر رہے ہیں ۱۲

۵۵ قولہ وایضاً الخ یہ شک کی وجہ ثانی جو ابو بکر نجم الدین محمد الکاتبی کی طرف منسوب ہے کہ مثلاً ممکن عام عام ہے ممکن خاص سے کیونکہ امکانِ عام سلب ضرورت عن احد الطرفین کا نام ہے اور امکانِ خاص سلب ضرورت عن الطرفین ہے اور جہاں سلب ضرورت عن طرفین متحقق ہو وہاں سلب ضرورت عن احد الطرفین لامحالہ متحقق ہوگا اور جب کہ قاعدۂ مذکورہ کے رو سے اعم کی نقیض اخص ہوا کرے گی اخص کی نقیض سے تو کل لاممکن عام لاممکن خاص صادق آئے گا اور لاممکن خاص منحصر ہے واجب اور ممتنع میں اور یہ دونوں ممکن عام ہیں کیونکہ امکانِ عام سلب ضرورت عن طرف ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ واجب میں عدم ضروری نہیں اور ممتنع میں م

موجود ضروری نہیں لہذا استدلال کا حاصل یہ ہوگا کہ کل لاممکن عام لاممکن خاص وکل لاممکن خاص اما واجب او ممتنع فکل لاممکن عام اما واجب اور ممتنع وکلاہما ممکن عام فصار کل لاممکن عام ممکنا عاما وہذا باطل لاجتماع النقیضین تو تمہارا کلیہ قاعدہ کہ اعم واخص مطلق کی نقیض میں بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت بعکس العینین ہوگی یہ بھی منقوض ہوا ۱۲

۵۶ قولہ والجواب بما مر الخ یعنی یہاں بھی تخصیص قاعدہ بما وراء المفہومات الشاملۃ کرکے جواب دیا جائے گا اور کہا جائیگا کہ یہ قاعدہ ان مفہومات کیلئے ہے جو مفہوماتِ شاملہ میں سے نہ ہوں اور ظاہر ہے کہ شکِ ثانی میں صغرےٰ جو ہے یعنی کل لاممکن العام لاممکن خاص اِس کا بناء اسی قاعدے پر ہے اور ممکن عام اور ممکن خاص چونکہ مفہوماتِ شاملہ میں سے ہیں اور مفہومات شاملہ کو ہم نے اس قاعدے سے مستثنےٰ کیا ہے لہذا اس میں یہ قاعدہ بھی جاری نہیں ہوگا تو جب اس میں یہ قاعدہ جاری نہ ہو سکے گا تو کل لاممکن العام لاممکن خاص کو ہم صحیح تسلیم نہیں کریں گے اور جب اسے تسلیم نہ کیا جاوے تو لاممکن عام کے ممکن عام ہونے کی خرابی بھی اب نہیں آئے گی فدفع الاشکال وافہم ان لہذا الشک اجوبۃ اخری مذکورۃ فی المطولات فرئینا ترکہا لہنا اعدر فتشکر و تذکر ۱۲۔

(ایضاح) نقیضا المتساوین متساویان اور نقیض الاعم والاخص مطلقا اعم واخص لکن بعکس العینین یہ دونوں قاعدے باقی تمام مفاہیم کو تو عام ہوئے البتہ مفہوماتِ شاملہ کو یہ شامل نہیں ہوں گے یعنی نہ قاعدۂ اولیٰ کا جریان کل نقیض من نقائض المتساویات میں ہوگا اور نہ قاعدۂ ثانیہ کا جریان کل نقیض من نقائض الاعم والاخص میں ہوگا بلکہ مخص ہوئے دونوں قاعدے بغیر نقائض المفہومات الشاملۃ تو مثلاً جب متساوئین کہیں مفہومات شاملہ میں سے ہوں یا اعم واخص کی نسبت جن دو کلیوں میں ہے وہ اتفاقاً مفہوماتِ شاملہ میں سے ہوں تو اُن کے نقیضین میں یہ نسبت نہیں ہوگی واما اذا کانا غیر ذالک المفہومات فہذہ النسبۃ محفوظۃ فیہما لا یکون متخلفۃ عنہا۔ ہاں یہاں اگر کوئی یہ کہدے کہ فن منطق کے قواعد بھی تو عام نہیں رہے اور تخصیصات کا سلسلہ اس میں بھی انھوں نے باوجود معقولی ہونے کے جاری کیا حالانکہ ایسا نہیں ہونا چاہئے تھا۔ تو اُس معترض کو یہ کہنا کافی ہے کہ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) مناطقہ بھی آخر بشر تو ہیں تو تعمیم قواعد کا لحاظ اگرچہ ضروری ہے لیکن بقدر الطاقۃ البشریۃ اور جب طاقت سے باہر ہو تو پھر کیا کیا جائے
مجبوراً ٹھیرنا ہی پڑتا ہے اس لئے بہت دُور تک جتنی اُن کی بس میں ہے پرواز کر کے تعمیم کر چکے ہیں لیکن وسعت سے بالاتر ہونے کی کیفیات و مواقع میں لامحالہ
تخصیص کرنی ہی پڑی۔ تو یہ باعثِ نقص نہیں نیز فائدہ معتد بہا بھی اگرچہ ہو تب تعمیم کرنی ضروری ہوتی ہے لیکن مفہوماتِ شاملہ کے نقائض سے بحث کرنے میں کوئی
معتد بہ غرض اور فائدہ بھی نہیں اذ لیس فی العلوم الحکمیۃ قضیۃ موضوعہا او محمولہا النقیض المفہومات الشاملۃ وہذا الفن آلۃ لتلک العلوم لہٰذا اگر اس جیسے غیر معتد
بہا مفہومات تک تعمیم قواعدِ منطقیہ نہ پہونچے تو
بھی کوئی نقصان اور قباحت نہیں لہٰذا یہ
اعتراض کرنا بے سود ہے کہ منطقی بھی معقولی
ہونیکے باوجود اپنے قواعدِ عامّہ کو تخصیصات
کی بھنور سے نہ بچا سکے فافہم البیان تلا انسب
النقصان ۲

من التخصيص وبين نقيضي الاعم والاخص من وجه تباين جزئي كالمتباينين وهو التفارق في الجملة لان العينين تفارقا فحيث يصدق عين احدهما يصدق نقيض الآخر وهو قد يتحقق في ضمن التباين الكلي

افتراقِ کلی نہیں ہوتا جو تباینِ کلی میں ہوا کرتا ہے کیوں کہ جہاں دو مادے افتراق کے ہیں وہاں عموم وخصوص من وجہ میں ایک مادہ اجتماع کا بھی تو لگا ہے۔ الغرض ایسی مباینت کہ کبھی کلیۃً افتراق ہو جیسا کہ تباینِ کلی میں ہوا کرتا ہے اور کبھی کلیۃً افتراق تو نہ ہو مگر افتراق کو غلبہ ہو جیسے کہ عموم خصوص من وجہ میں ہوا کرتا ہے اسی کا نام تباینِ جزئی رکھ لیا ہے اس کے علاوہ ایک اور بات بھی تنبیہ کی ہے کہ تباین کے لفظ سے ایک مخالفت مفہوم ہوتی ہے اور ذہن اس بات کی طرف متبادر ہوتا ہے کہ جن دو کلیوں میں تباین کی نسبت ہے وہ ایک دوسرے کی ضد و نقیض بھی ہیں حالانکہ ایسا نہیں اس لئے متنبہ رہے کہ تباین کو تناقض کا مرادف مت سمجھے کیونکہ اگر تباین سے صرف تناقض مُراد ہوتا تو ضرور دو متباین کلیوں کی نقیضوں میں بھی تباینِ کلی ہوتا ہے کیونکہ یہ تو ظاہر بات ہے کہ اجتماعِ نقیضین اور ارتفاعِ نقیضین دونوں محال ہیں پس اگر متباین کلیوں کے نقیضوں میں تباینِ کلی نہ ہو بلکہ تباینِ جزئی ہو تو مادۂ اجتماعی جو عموم خصوص من وجہ میں ہوا کرتا ہے مستلزمِ ارتفاعِ نقیضین ہو جائیگا مثلاً وجود و عدم دو متباین کلیاں ہیں اور ان کے نقیض لا وجود و لا عدم میں اگر تباین جزئی کی نسبت ہو تو ایک مادہ ایسا بھی ہونا ضرور ہوگا کہ لا وجود و لا عدم دونوں اس میں مجتمع ہوں اور ان کا مجتمع ہونا یا وجود و عدم دونوں کا مرتفع ہونا ایک ہی بات ہے اور جب وجود و عدم دونوں مرتفع ہوئے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آیا تو اس سے معلوم ہوا کہ تباین سے صرف تناقض مراد نہیں ہوتا بلکہ کبھی تناقض اور کبھی مغائرت اس سے مراد ہوتی ہے پس تباین میں دو نسبتیں داخل ہیں ایک تناقض دوسری مغائرت تو جن دو کلیوں میں تباینِ کلی کی نسبت اس معنی کر کے ہے کہ اُن میں تناقض ہے تو اُن کے نقیضوں میں بھی تباینِ جزئی اس معنی کر کے ہوگی کہ اُن میں تناقض ہے اور جن دو کلیوں میں تباین کلی اس معنی کر کے ہے کہ اُن میں مغائرت ہے تو اُن کی نقیضوں میں تباین جزئی اس معنی کر کے ہے کہ اُن میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے غرضیکہ اصل

کلیوں کی نسبت تباینِ کلی میں تناقض اور مغائرت دو نسبتیں داخل ہیں اور اُن کی نقیضوں کی نسبت تباینِ جزئی میں بھی تناقض اور عموم خصوص من وجہ داخل ہیں۔ یہاں سے یہ شبہہ پیدا ہو سکتا ہے کہ جب تغائر اور تناقض دو مختلف حالتیں ہیں تو ان کو اصل کلیوں میں تباینِ کلی اور اُن کے نقیضوں میں تباینِ جزئی نسبتِ واحد کیوں قرار دیا لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ جب دو کلیوں کے افراد الگ الگ ہوئے اور دونوں کے مصداق جُدا جُدا پائے گئے تو یہ ایک حالت ہے اب رہی یہ بات کہ یہ حالت کیوں پیدا ہوئی ہے آیا تناقض سے یا مغائرت کی وجہ سے تو یہ بالکل ایک دوسری بحث ہے۔ تناقض ہو یا مغائرت افراد و مصداق کے تعلق سے کلیوں پر ایک ہی طرح کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ فافہم ہٰذہ النوادرات لعلک لا تجدہا فی المختصرات ۱۲

٥٤ قولہ وہو قد یتحقق فی ضمن التبائن الکلی الخ اس لئے کہ جن دو کلیوں میں عموم خصوص من وجہ ہے اُن میں کبھی تو عموم وخصوص مساوی درجے کا ہوتا ہے جیسے حیوان اور ابیض ہیں تو ایسی کلیوں کی نقیضوں میں بھی ویسا ہی عموم خصوص من وجہ پایا جاتا ہے لیکن کبھی عینین میں مساوی درجے کا عموم خصوص نہیں ہوتا مثلاً جاندار اور لا یعقل کہ دونوں میں عموم وخصوص من وجہ تو ہے مگر مساوی درجے کا نہیں کیونکہ حیوان کے مقابلہ میں لا یعقل نقیض اخص ہے یعنی عاقل کی نقیض ہے جو حیوان سے خاص تھا اب پھر ان کا نقیض لیا کیونکہ نسبت نقیضوں میں دریافت کرنی ہے تو نقیضِ عام اور نقیضِ خاص یعنی عین خاص ہو گیا۔ اور اگر نقیضِ عام اور عینِ خاص میں مادۂ اجتماعی فرض کر لیا جائے تو یہ معنی ہونگے کہ خاص ہو اور عام نہ ہو حالانکہ یہ محال ہے پس اب دو افتراقی مادے رہ گئے اور اسی کا نام نسبتِ تباین ہے مثلاً اصل دو کلی حیوان اور لا یعقل ہم نے مان لیا جس میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے تو اس کی نقیضین لا حیوان اور غیر لا یعقل یعنی عاقل ہوئے جسمیں دو افتراقی مادے صحیح اور درست نکلیں گے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

٥١ قولہ وبین نقیضی الاعم والاخص من وجہ الخ یعنی جن دو کلیوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو یا تباین کلی ہو تو اُن کے نقائض میں تباینِ جزئی کی نسبت ہوگی جس پر مصنف ابھی خود دلیل بیان کرتے ہوئے کہیں گے کہ لان بین العینین تفارقاً الخ فانتظر ۱۲

٥٢ قولہ کالمتباینین الخ یعنی جسطرح کہ متباینین کے نقائض میں تباینِ جزئی کی نسبت ہوا کرتی ہے اسی طرح عموم وخصوص من وجہ کے نقیضین میں بھی تباین جزئی کی نسبت ہوگی بحر العلوم نے اس مقام پر استدلالاً یوں کہا ہے کہ اگر تباینِ جزئی کو نہیں مانوگے تو یا تساوی کا کہوگے یا عموم خصوص مطلق کا اور چونکہ نقیضا المتساویین متساویان اور نقیض الاعم اخص من نقیض الاخص یہ دونوں قاعدے مسلّم ہیں لہٰذا لازم آئیگا کہ اعم واخص من وجہ کے عینین اور متباینین کے عینین میں بھی تساوی ہو اور یا عموم خصوص مطلق ہو حالانکہ یہ خلافِ مفروض ہے کیونکہ ہم نے ایک کے عینین میں عموم خصوص من وجہ اور دوسری میں تباین مان لیا تھا۔ فافہم ہٰذا الاستدلال واما استدلال المصنف فقد بینہ بنفسہ بقولہ لان بین العینین تفارقاً الخ فانتظرہ مع توضیحہ منا انشاء اللہ تعالیٰ ۱۲

٥٣ قولہ وہو التفارق فی الجملۃ الخ یعنی جن دو کلیوں میں با خود ہا عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو یا تباین کی نسبت ہو اُن کے نقیضوں میں تباینِ جزئی کی نسبت ہونے کا مصنفؒ نے بتلایا لیکن اب جبتک تباین جزئی کے معنی سمجھے نہ جائیں پوری بات سمجھ میں نہیں آئے گی اس لئے وہو التفارق فی الجملۃ سے مصنفؒ تباینِ جزئی کے معنے بتلانا چاہتے ہیں کہ تباینِ جزئی تفارق فی الجملۃ کا نام ہے یعنی چاہے تفارق کلیۃً ہو یا جزئیۃً ہو دونوں حالتوں میں تباینِ جزئی متحقق ہے یعنی تحقق کلٍ من المتباینین او کلٍ من الاعم واخص من وجہ بدون الآخر سواء کان فی بعض المواد او فی کل المواد یہ ہے تفارق فی الجملۃ جو تباین جزئی کی تفسیر ہے ۱۲۔
(تنبیہ) تباینِ جزئی کا نام لے کر آپ گھبرائیں گے کہ یہ پانچویں نسبت کہاں سے پیدا ہوئی تو واضح رہے کہ تباین جزئی کوئی پانچویں نسبت نہیں بلکہ اُس تباین کا نام ہے جو کبھی تباینِ کلی کی شکل میں ہو اور کبھی عموم خصوص من وجہ کی صورت میں۔ یہ تو آپ کو یاد ہوگا کہ عموم خصوص من وجہ میں صرف ایک ہی مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے پس عموم وخصوص من وجہ میں افتراق زیادہ ہونے سے اس کو تباین سے زیادہ قرب ہے تاہم وہ افتراق جو عموم خصوص من وجہ میں ہوتا ہے ایسا م

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اور اجتماعی جو مادہ ہوگا وہ غلط ہوگا۔ لہذا ثابت ہو جائیگا کہ عموم خصوص من وجہ کی نقیضین میں اس صورت مذکورہ میں لیکر تباین
جزئی فی ضمن التباین الکلی متحقق ہو رہا ہے وہو المراد پہلا افتراقی مادہ درست اس میں یہ نکلتا ہے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شئی مثلاً لاحیوان ہو اور عاقل نہ ہو جیسے
دیوار دوسرا یہ مادہ کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شئے عاقل ہو لیکن لاحیوان نہ ہو بلکہ حیوان ہو جیسے آدمی تو یہ دو ملدے ان میں افتراقی نکلے جو درست ہیں تیسرا مادہ
اجتماعی جو نکلتا ہے وہ غلط ہے مثلاً کوئی شئے لاحیوان ہو اور عاقل ہو یہ درست نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ خاص (یعنی عاقل) ہو اور عام (یعنی حیوان) نہ ہو لہذا
اس تیسرے مادۂ اجتماعی کے غلط ہونے کے
سبب گویا کہ کل ملدے اس مفروضہ اصل کے
نقیضین میں افتراق وتبائن کے ہوئے۔
(کیونکہ پہلے دو تو پہلے سے افتراقی تھے) لہذا
ثابت ہوا کہ جن دو کلیوں میں عموم خصوص من
وجہ کی نسبت ہو اُن کی نقیضین میں تباین
جزئی کی نسبت ہوگی جو کبھی عموم خصوص من
وجہ کی ضمن میں پائی جائے گی کما فی المثال
السابق اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق
ہوگی کما فی ہذا المثال الاخیر الذی ذکرناہ
وفی المثال الذی بینہ المصنف بقولہ کاللا
حجر واللاحیوان واللاانسان واللاناطق فقد
تم ما ہو کتا بصددہ فتشکر ١٢

٥١ قولہ قد یتحقق فی ضمن العموم من وجہ الخ اس واسطے کہ عینین یعنی دونوں اصل کلیوں میں
تناقض تو ہے نہیں ورنہ عموم خصوص من وجہ
جو کہ مستلزم ایک مادۂ اجتماعی کا ہے صورت
پذیر نہ ہوتا تاہم افتراق کے دو مادوں سے
اتنا معلوم ہوتا ہے کہ افتراق کو غلبہ ہے۔
اور عینین کا افتراق وہی ان کی نقیضین کا
اعتراف ہے کیونکہ عینین کے افتراق کے تو
یہی معنی ہیں کہ ایک عین کلی صادق آتی ہے
تو دوسرے کا عین صادق نہیں آتا ہے تو
پہلے کلی جس کا عین صادق آتا ہے اُس کا
نقیض صادق نہیں آتا اور دونوں کلیوں
کی طرف سے یہی نسبت ہے تو نقیضین میں
دو ملدے افتراق کے ہو چکے اور جب کہ عینین
میں بوجہ نسبت عموم خصوص من وجہ مادۂ
اجتماعی ہے تو اس سے ظاہر ہے کہ عینین میں
جو افتراق کے دو مادوں سے مغائرت کا
ہونا پایا جاتا ہے وہ مغائرت درجۂ تناقض
تک نہیں پہونچی ورنہ مادۂ اجتماع گویا اجتماع
نقیضین ہوتا اور جب عینین میں تناقض نہیں
تو اُن کی نقیضوں کا ارتفاع جائز ہوا کہ وہی
ان کے لئے مادۂ اجتماعی ہے غرض کہ ثابت
ہوا کہ عموم خصوص من وجہ والے دو کلیوں
کے نقیضوں میں بھی عموم خصوص من وجہ ہوتا
ہے مگر یہ تباین جزئی کی تحقیق کے صرف ایک
شق کا بیان ہوا جس کی مثال مصنف نے ابیض
والانسان سے دی ہے کہ ان میں عموم خصوص
من وجہ کی نسبت ہے اور ان کے نقائض میں
عموم خصوص من وجہ کی ضمن میں تباین جزئی کی نسبت پائی جارہی ہے اور اسی طرح حجر وحیوان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے جس کی نقیضین میں تباین جزئی ہے اور یہ بھی
عموم خصوص من وجہ ہی کے ضمن میں۔ کما کان فی الاول ہکذا ١٢۔ **٥٢ قولہ وہہنا سوال وجواب الخ** یعنی اس مقام اثبات تباین جزئی بین نقیضی المتبائنین میں بھی
گذرے ہوئے سوال وجواب کی گنجائش ہے بایں طور کہ مثلاً اجتماع النقیضین اور انسان میں تباین کلی ہے حالانکہ ان کے جو نقیضین ہیں یعنی لا اجتماع النقیضین اور الانسان
ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے نہ کہ تباین جزئی کی تو قاعدہ منقوض ہوا اور جواب بھی علی طبق مامر ہوگا کہ قاعدہ خاص ہے ان صورتوں تک کہ ۲

کاللاحجر واللاحیوان واللاانسان واللاناطق وقد[٥١] یتحقق فی ضمن العموم من وجہ کالابیض والانسان والحجر والحیوان وہہنا[٥٢] سوال وجواب علی طبق ما مر ثم[٥٣] الکلی اما عین[٥٤] حقیقۃ

۲ احد النقیضین اس میں مفہومات امور شاملہ میں سے نہ ہو
لہذا اعتراض مندفع ہے کیونکہ یہاں لا اجتماع النقیضین
امور شاملہ میں سے ہے جو موجود کے جملہ اقسام جوہر واجب
عرض وغیرہ میں سے ایک کو یا ان میں سے دو کو شامل ہے
اسی طرح شئے اور لا انسان میں عموم خصوص من وجہ ہے لان
بین عین العام ونقیض الاخص یکون عموم وخصوص من وجہ
حالانکہ ان کے نقیضین میں جو لاشئے اور انسان ہیں تباین
جزئی نہیں اس لئے کہ تباین جزئی تو صدق کل من الطرفین
بدون الآخر فی نفس الامر کا نام ہے حالانکہ لاشئے نفس الامر
کے اعتبار سے کسی شئے پر صادق نہیں لہذا اس معنی کا تباین
جزئی اس میں کیسے ہو سکے گا تو دونوں مثالوں سے معلوم
ہوا کہ سوائے مفہومات شاملہ کے باقی مفہومات کو یہ حکم
شامل ہے اور یہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں تو جہاں عموم و
خصوص من وجہ کی نقیض بعض مواد میں صادق ہو وہاں
عموم وخصوص من وجہ کی ضمن میں تباین جزئی
کا تحقق ہوگا اور جہاں تمام مواد میں سے کسی مادہ میں بھی
آپس میں اُن کا تصادق نہ ہو وہاں تباین کلی کے ضمن میں
تباین جزئی متحقق ہوگی ہاں مفہومات شاملہ اس قاعدہ سے
مستثنیٰ ہیں کما مر غیر مرۃ فتذکر وتدبر ١٢۔

٥٣ قولہ ثم الکلی الخ کلی کا مفہوم اور ایک کلی کی دوسری
کلی کیساتھ جو نسبت تھی اُسے بیان کرنے کے بعد تقسیم کلی بالنسبۃ
الی ما تحتہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کلی کو خود اپنے ماتحت افراد
کے ساتھ کیا نسبت ہوتی ہے اور کس طرح کا تعلق کلی اپنے افراد
کے ساتھ رکھا کرتی ہے تو یہ تین حال سے خالی نہیں یا تو کلی اپنی
افراد کی تمام ماہیت ہوگی یا تمام ماہیت تو نہیں مگر داخل
ماہیت یعنی جزء ماہیت ہوگی اور یا یہ صورت ہوگی کہ نہ
تمام ماہیت ہے اور نہ جزء ماہیت بلکہ بالکل خارج از
ماہیت ہے وسیاتی تفصیل عنقریب ہاں یہ یاد رکھئے کہ یہ
تقسیم بھی لفظ مفرد کی ہے لہذا احد وغیرہ سے اس تقسیم کا
حصر باطل نہیں کیونکہ وہ مفردات نہیں ہیں فافہم۔ ١٢

٥٤ قولہ عین حقیقۃ الخ جیسے انسان فانہ عین حقیقۃ
زید وعمرو وغیرہما باقی اس مقام پر آگے جانیسے قبل حقیقت
شئے اور ماہیت شئی کسی کہتے ہیں یہ پہچاننا ضروری ہے۔ تو
واضح رہے کہ ماہیت اور حقیقت شئے اُس کا نام ہے کہ کسی
چیز کو اُس کے تشخصات خارجی سے مجرد کرکے جب دیکھیں تو
تشخصات خارجی سے مجرد کرنیکے بعد جو کچھ اُس شئے کا مفہوم
ہو وہی اُس کی ماہیت ہے مثلاً زید ایک شخص خاص فربہ
اندام طویل القامۃ سفید رنگ از صنف ذکور ہے۔ اب
فربہی اندام طوالت قامت بیاض لون اور مرد ہونا یہ سب
اُس کے تشخصات ظاہرہ ہیں اور اسی طرح کے اور بہت سے
تشخصات اُس میں ہونگے ان سب سے زید کو علیحدہ کرلو تو زید نرا
انسان رہ جائیگا تو یہی انسانیت محضہ باقی شدہ زید کی
ماہیت کہلائیگی جس سے مناطقہ اپنے الفاظ میں یوں تعبیر
کرتے ہیں کہ الامر المعقول الذی بہ الشئی ہو ہو اور کبھی مطلق
ما بہ الشئے ہو ہو کلیا کان او جزئیا بھی ماہیت کی تعریف
ہم لیتے ہیں لیکن اسمیں پھر تخصیص بالماہیت الکلیۃ نہیں
رہتی ہاں معنی اولیٰ ماہیت کے مختص بالکلی ہیں ١٢۔
(تنبیہ) یہ یاد رکھئے کہ ماہیت کلیہ اور اُسکے ماصدق علیہ
جو اشخاص ہوتے ہیں ان میں بحسب الحقیقت والماہیۃ کوئی
تغائر نہیں ہوا کرتا ہاں صرف اعتباری تغائر جس کو تغائر
فی اللحاظ فقط من دون ان یدخل امر فی احدہما دون الآخر
سے تعبیر کرتے ہیں وہ بیشک انہیں ہوتا ہے تیز یہ بھی قابل توجہ
بات ہے کہ مناطقہ کے ہاں کلی کے مختلف اعتبارات سے اس پر
مختلف ناموں کا اطلاق کرتے ہیں تو کبھی اس کو کلی طبعی کہتے
ہیں اور کبھی فرد اور کبھی حصہ اور کبھی شخص بحسب اخذہ من
حیث ہو ہو مع قطع النظر عن العوارض وبحسب اخذہ مع القید
والتقیید وبحسب اخذہ مع القید فقط دون القید وبحسب
اخذہ خالیا عن التقیید والقید فی الملحوظ وداخلا فی العنوان
واللحاظ فافہم ہذا اللف والنشر المرتب فی عبارتنا ہذہ لان
لبیان ہذہ الاطلاقات ضرورۃ لکن ضیق ہذا المختصر لا یجوز تمام

۲ تفصیلہا فالعاقل یکفیہ الاشارۃ والغبی لا یکفیہ المنارۃ ١٢

الافراد او۵۱ داخل فیہا تمام المشترک بینہا وبین نوع اٰخر اولا ویقال لہا ذاتیات ور۵۲ بما یطلق الذاتی بمعنی الداخل او۵۳ خارج یختص بحقیقۃ اولا ویقال۵۴ لہما عرضیات والجمہور۵۵

۵۱ قولہ او داخل فیہا الخ یعنی کلی کبھی ذاتی ہوتی ہے اور کبھی عرضی تو ذاتی کا اطلاق جس طرح کہ اُس کلی پر کرتے ہیں جو اپنے افراد ماصدق علیہ کے عین ہو اسی طرح اُس کلی پر بھی کرتے ہیں جو عین تو نہ ہو اپنے افراد کے حقیقت کا لیکن اُس کی حقیقت میں داخل ہو یعنی جز ہو اپنی افراد کی حقیقت سے مثلاً حیوان بالنسبۃ الی افرادہ النوعیۃ یعنی انسان فرس وغیرہ کے کہ حیوان اپنے افراد کا کل اور عین تو نہیں لیکن اُن کی حقیقت میں داخل ضرور ہے یعنی اُس کا جزء ہے کیونکہ مثلاً انسان حیوان کا ایک فرد ہے جس کی حقیقت تامہ حیوانٌ ناطقٌ ہے تو حیوان ظاہر ہے کہ اِس مجموعہ حقیقت انسان میں داخل ہے کیونکہ اُس کی حقیقت کا ایک جزء ہے۔ اِس کے بعد پھر کلی ذاتی داخل یعنی جزء من حقیقۃ الافراد کی دو قسم ہیں جس کو مصنفؒ نے تمام المشترک بینہا وبین نوع آخر اولاً سے بیان کئے ہیں کہ جزء ماہیت ماصدق علیہ ہونے کے بعد دیکھا جائیگا تو وہ کلی ذاتی یا ایسی ہوگی کہ تمام مشترک ہوگی اس ماہیت اور ماہیت آخر میں یعنی کہ ان دونوں میں اس کے سوا اور کوئی دوسرا جزء مشترک سے ہی نہیں اور یا تمام مشترک نہیں ہوگی بلکہ کوئی اور جزء بھی ان میں اس ماہیت کے علاوہ مشترک موجود ہوگی اول کی مثال حیوان ہے فانہ تمام المشترک بین الانسان والفرس ولیس جزء مشترک بینہما سواہ اور دوسری کی مثال ناطق یا حساس کو لیجیے تو گویا کہ کلی ذاتی کی تین قسم ہوئے ایک ما ہو عین حقیقۃ الافراد اور دوسرا اور تیسرا ما ہو داخلٌ فی حقیقۃ الافراد یعنی ما ہو یکون جزءً من حقیقۃ الافراد اما بشکل تمام المشترک واما بشکل عدمہ) اول کا نام مناطقۃ نے اپنی اصطلاح میں نوع رکھا ہے اور دوسرے کا جنس اور تیسرے کا فصل کما سیجیٔ اور کلی کی اقسام میں سے انہیں تین پر ذاتیات کا اطلاق کرنے لگے کما قال المصنف ایضاً بقولہ ویقال لہا ذاتیات ای لکونہا منسوب الی الذات فاحفظہ ۱۲۔

۵۲ قولہ ربما الخ یعنی کبھی اصطلاح میں مناطقہ کے فرق بھی آتا ہے کہ صرف ما ہو یکون داخلاً فی حقیقۃ الافراد پر کلی ذاتی کا اطلاق کرتے ہیں اور ما ہو کان عین الذات کو ذاتی نہیں کہتے یعنی ذاتی کا انحصار صرف جنس فصل میں کرتے ہیں اور نوع کو کلی ذاتی میں شمار نہیں کرتے ہاں اس پر ذاتی کا اطلاق بالمعنی اللغوی اگر ہو تو ہوگا اصطلاحاً اِس وقت اسکو ذاتی کہنا درست نہیں ہوگا کما جری الشیخ فی الاشارات علی ہٰذا الاصطلاح وہٰذا ہو الاصطلاح فی کتاب الیساغوجی ای لا فی فن البرہان فان الذاتی فی فن البرہان یطلق علی الملحق للشئ ولذاتہ ولما یساویہ ولا مناقشۃ فی الاصطلاح۔ باقی امام فخر الدین رازی رہ نے شرح مطالع میں ذاتی کے چند خواص بیان کئے ہیں کہ وہ کلی جس کا رفع عن الماہیت ممتنع ہو اور جس کا اثبات للماہیت واجب ہو اور جو ماہیت پر وجود ذہنی وخارجی دونوں میں متقدم ہو وغیرہ وغیرہ وہ ذاتی ہے فافہم ہٰذہ العلامات مختصراً وان شئت الاطلاع علی تفاصیلہا فارجع الی الشرح المذکور او لحاشیۃ ضیاء النجوم علی سلم العلوم تعلقاً منا البابادوی مدظلہ ۱۲۔

۵۳ قولہ او خارج الخ یہاں سے کلی عرضی اور اُس کی قسموں کا بیان کر رہے ہیں تو عرضی کی تعریف اور اُس کی تنقیح انشاء اللہ ہم آگے چل کر مصنفؒ کے قول والجمہور علی ان العرض غیر العرضی کے تحت میں بیان کر لیں گے یہاں اُس کی قسموں کی وضاحت ضروری ہے کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت کا نہ عین ہے نہ جزء وہ دو حال سے خالی نہیں یا وہ اپنے افراد میں سے مختص بحقیقۃ واحدۃ ہوگی م

مو د سواء کانت نوعیۃً او جنسیۃ) اور یا مختص بحقیقۃ واحدۃ نہ ہوگی بلکہ بہتیرے مختلف حقائق میں وہ پائی جائے گی تو یہ دونوں قسم عرضی ہیں جن میں سے اول کو آگے چل کر مصنفؒ حسب اصطلاح المناطقہ خاصہ نام رکھیں گے اور دوسرے کا عرض عام اور پہلے کی مثال ہے ضاحک بالنسبۃ الی الانسان یا ماشی بالنسبۃ الی الحیوان اور دوسری کی بھی ماشی مثال ہے لیکن بالنسبۃ الی الانسان لیکن فانہ کلی خارج غیر مختص بحقیقۃ بل یعم الانسان والفرس وغیرہما من الحقائق المختلفۃ الداخلۃ تحت الحیوان ان دونوں کو عرضیین کہنا چاہیے تھا لیکن شاید مصنفؒ نے ویقال لہما عرضیات (بصیغۃ الجمع) اس لئے کہا کہ عند المناطقہ جمع کا اطلاق ما فوق الواحد پر درست ہے اور پھر چونکہ گذشتہ قول میں ویقال لہا ذاتیات کے الفاظ سے تقابل کی رعایت بھی اسی سے حاصل ہو سکتی تھی اس لئے عرضیین سے عرضیات کہکر تعبیر کرنے میں زیادہ قباحت نہیں ۱۲

۵۴ قولہ لہما الخ یعنی خاصہ اور عرض عام کو کلی عرضی کہتے ہیں۔ عرض کے معنی مقولات عشر کے مباحث میں جو بیان کئے گئے ہیں وہ یہاں مُراد نہیں کیونکہ اُس معنے کو لیکر عرض شئے قایم بالموضوع کو کہتے ہیں تو وہ جوہر کے مقابل پڑتا ہے بلکہ یہاں الشئی الخارج المحمول کے معنی کو لے کر عرض مراد ہے جو جوہر و عرض دونوں کو شامل ہے نہ وہ جو جوہر کے مقابل میں ہے فافہم وتنظر التفصیل ۱۲

۵۵ قولہ والجمہور الخ پہلے عرض عرضی اور محل کا جاننا ضروری ہے۔ عرض وہ ہے جو اپنے وجود میں موضوع کا محتاج ہو اور جو شئے اُس سے مشتق ہو وہ عرضی کہلاتا ہے اور ما قام بہ العرض کو محل کہتے ہیں مثلاً کتابت عرض ہے اور کاتب عرضی ہے اور انسان اس کا محل ہے۔ تو مناطقہ کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ عرض عرضی اور محل کے حقیقۃً اور بالذات غیر ہے یا اِن کا فرق اعتباری ہے تو جمہور مناطقہ کا خیال کہ یہ تینوں بالذات متباین ہیں کیونکہ عرضی محمول ہوا کرتا ہے محل پر اور عرض محمول نہیں ہوا کرتا تو اگر دونوں عین ہوتے تو پھر یہ اختلاف کیوں ہوتا اور اسی طرح محل بھی غیر ہے کیونکہ محل وہ ہے کہ جس کے ساتھ عرض کا قیام ہو اور اس میں بھی شک نہیں کہ شئی قائم اپنے ما قام بہ کے غیر ہوتا ہے اور جب عرض جو کہ عرضی کا مبدء ہے محل کے غیر ہے تو عرضی بھی اس کے مغائر ہوگی۔ دوسری دلیل جمہور کی یہ ہے کہ عرض بسیط ہوا کرتا ہے کیونکہ مبدء کا نام عرض ہے اور عرضی مرکب ہے کیونکہ مشتق یعنی ذات من لہ المبدء کو عرضی کہا جاتا ہے لہذا اس میں دو چیزیں ہوئیں۔ اور چونکہ بسیط اور مرکب میں تغائر ذاتی ہوا کرتی ہے لہذا عرض اور عرضی میں تغائر ذاتی ہوگی نیز تیسری دلیل یہ ہے کہ ہر جنس اُس کے فصل کے لحاظ سے عرض عام ہوا کرتا ہے یعنی فصل کی حقیقت سے خارج ہو کر اس کو اور اس کے غیر کو شامل ہے بظاہر شبہ ہو سکتا ہے کہ جنس فصل کی حقیقت میں داخل ہوگی لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ فصل بسیط ہوا کرتا ہے بخلاف جنس کے کہ یہ مرکب کی ماہیت میں داخل ہوا کرتی ہے اور ایسا ہی فصل جنس کے لئے خاصہ ہوا کرتا ہے اور عرض عام اور خاصہ چونکہ دونوں عرض ہوتے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ جنس اور فصل ایکدوسرے کی نسبت سے عرض ہوتے ہیں حالانکہ وہ عرض نہیں اس لئے کہ یہ دونوں جوہر کے قسم میں سے ہیں اور جوہر و عرض میں تباین بالذات ہے لہذا معلوم ہوا کہ عرض اور عرضی میں اتحاد بالذات نہیں ہے بلکہ تباین بالذات ہے اس کے علاوہ چونکہ محل محتاج الیہ اور عرض محتاج ہوتا ہے اپنے وجود میں اس لئے محل اور عرض میں بھی تغائر ہے نیز عرض حال ہوا کرتا ہے اور محل میں وہی حال حلول کرتا ہے تو حال اور محل کیسے ایک کہلائے جا سکیں لہذا بداہۃً معلوم ہے کہ عرض و محل بھی متغائر ہیں گذشتہ بیان سے یہ بھی آپ کو معلوم ع

ع ہوا ہو گا کہ عرض اور عرضی خروج عن الحقیقۃ اور کونہما نعتاً للحقیقۃ میں شریک ہیں لیکن باوجود اس کے پھر بھی ان میں تغائر ہے کما مر۔ غیر تیت عرض للمحل پر تو یہ

۵۱ قولہ قال بعض الافاضل الخ اس سے مراد محقق دوانی رح ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ ان تینوں کے درمیان اگرچہ فرق ہے تو وہ بالذات نہیں بلکہ اعتباری ہے یعنی جب مبدء اور طبیعت عرض کو لابشرط شئے کے مرتبہ میں لے لیا جائے یعنی من حیث ہی ہی کہ بعد یں تو اس کا نام عرض ہے اور طبیعت عرض اگر بشرط شئے یعنی بشرط ما قام بہ کے ملحوظ ہو تو وہ محل ہے اور طبیعت عرض بشرط لاشئے یعنی بشرط عدم ما قام بہ کے اگر ہو تو وہ عرض ہے تو ان کی نگاہ میں انہیں اعتبارات کے لحاظ سے ان تینوں میں فرق ہے ۱۲۔ ۵۲ قولہ والذا صح الخ محقق دوانی اپنے قول کی تائید میں فرماتے ہیں کہ ان میں چونکہ تغائر اعتباری ہے اس لئے النسوۃ اربع اور الماء ذراع کہنا صحیح ہے کیونکہ اربع اور ذراع کا حمل یہاں ہوا ہے جو اتحاد کی دلیل ہے تو النسوۃ اربع میں عرضی اور محل کے متحد ہونے کا استشہاد ہے کیونکہ اربع عرضی ہے اور نسوۃ سے خارج ہے اور الماء ذراع میں عرض اور محل کے متحد ہونے پر دلیل ہے کیونکہ ذراع عرض ہے مقدار میں سے ہونے کی وجہ سے لان المقادیر من قبیل الاعراض اور ماء اس کا محل ہے۔ نیز دوسری مثال اس اتحاد کی یہ ہے کہ مثلاً واجب الوجود میں ایک ذات اور ایک وجود اور ایک موجود ہے جو تمام متحد ہیں کیونکہ واجب الوجود میں جو ذات ہے وہی وجود ہے اور وہی موجود بھی ہے تو اگر تینوں میں تغائر ذاتی ہوتی تو یہاں تینوں کا اطلاق ایک شئے پر صحیح نہ ہونا چاہئے تھا لہذا معلوم ہوا کہ اس میں اتحاد ذاتی ہے نہ کہ تغائر ذاتی یا محسوسات میں مثلاً بتاشہ ہے اسی پر مٹھائی کا اطلاق ہوتا ہے جو بمعنی عرضی ہے اور اسی کو مٹھاس کہتے ہیں جو عرض ہے اور اسی کو میٹھا یعنی محل مٹھاس بھی کہتے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ عرض عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی اور تغائر اعتباری ہے ولکن لانسلم ہذہ الاستدلالات وسیجیٔ منا الاجوبۃ فانتظر ۱۲

على ان العرض غير العرضي وغير المحل حقيقة قال[۵۱] بعض الافاضل طبيعة العرض لابشرط شئ عرضي[۵۲]
وبشرط شئ المحل وبشرط لا شئ العرض المقابل للجوهر ولذا صح النسوة اربع والماء ذراع
ومن[۵۳] ثم قال ان المشتق لايدل[۵۴] على النسبة ولا على الموصوف لاعاما ولاخاصا بل[۵۵] معناه
هو القدر الناعت وحده هذا هو الحق ويؤيده[۵۶] ماقال ابن سينا

۵۳ قولہ ومن ثم الخ یعنی چونکہ محقق دوانی کے نزدیک عرضی اور عرض میں اتحاد بالذات اور تغائر بالاعتبار ہے اس لئے وہ کہہ چکے ہیں کہ کوئی مشتق مانند مبدء کے نہ موصوف عام پر دال ہے اور نہ موصوف خاص پر اور نہ نسبت پر تو جیسے مبدء اور مشتق میں عدم دلالت على الموصوف لاعاما ولاخاصا ولا على النسبة کے اعتبار سے اتحاد ہوا۔ حالانکہ مبدء عرض ہے اور مشتق عرضی ہے ایسا ہی عرض عرضی اور محل میں بھی اتحاد ہے ۱۲۔

۵۴ قولہ لایدل على النسبة الخ مشتق نسبت پر اس واسطے دلالت نہیں کرتا کہ نسبت کا تحقق بین الشیئین ہوا کرتا ہے اور جب مفہوم مشتق مطلقاً کسی موصوف اور کسی ذات پر چاہے وہ عام ہو یا خاص دال نہیں (کما یجیٔ) تو پھر وہ نسبت پر کہاں سے دلالت کرے گا اب موصوف عام پر کیوں مفہوم مشتق دال نہیں ہے تو یہ ظاہر ہے اس لئے کہ پھر لازم آئیگا یہ کہ فصل میں عرض عام داخل ہو جائیگا وہو باطل مثلاً ناطق جو فصل ہے اور مشتق بھی ہے تو اگر یہ موصوف عام پر دال ہوتا تو معنی یہ ہوتے کہ شئی لہ النطق اور یہ شئے عرض عام ہے کیونکہ ذات من لہ النطق اور اس کے ماسوا غیر کو بھی شامل ہوتا ہے تو یہ ناطق جو انسان کے لئے فصل تھا شئی من لہ النطق کو شامل ہونیکی وجہ سے اب اس میں عرض عام داخل ہو گیا۔ جو جائز نہیں لان الفصل جزء لما ہو فصل لہ وہو النوع کالانسان وجزء الجزء جزء فیلزم دخول العرض العام فی النوع فلم یبق عرضا عاما اسی طرح موصوف خاص پر بھی مفہوم مشتق دال نہیں ورنہ شئے واجب کا ممکن ہونا لازم آجائیگا بایں طور کہ مثلاً ابیض ایک مشتق ہے اور ضاحک یہ ایک دوسرا مشتق ہے تو اگر یہ ذات من لہ الضحک پر دلالت کرے تو ضاحک کے اندر ذات لہ الضحک موجود ہوگا اور وہ انسان ہے اب گویا ایسا ہوا کہ الانسان انسان لہ الضحک تو ثبوت شئے لنفسہ ہوا اور ثبوت شئے لنفسہ ضروری اور واجب ہوا کرتا ہے لہذا الضحک جو انسان کے لئے ممکن تھا وہ واجب ہو گیا تو شئے ممکن کا واجب ہونا لازم آیا وہو باطل اب جب مشتق کا مفہوم نہ نسبت پر دال ہے اور نہ موصوف عام پر اور نہ موصوف خاص پر تو آخر مفہوم مشتق کے معنی کیا ہوں گے تو اس کو مصنف بل معناہ ہو القدر الناعت سے بیان کریں گے ۱۲۔

۵۵ قولہ بل معناہ الخ یعنی مفہوم مشتق کے معنی صرف قدر ناعت کے ہیں جس سے لغت فارسی میں سیاہ سفید سے تعبیر کرتے ہیں اور عربی میں اسود و ابیض اسے کہتے ہیں یعنی الامر المخصوص الذی یکون نعتا لشئ مشتق کی معنی ہیں تو اسود کے معنی سیاہ اور ابیض کے معنی سفید ہوئے جو امر بسیط ہے۔ لیکن ذکی الفطرت پر مخفی نہیں کہ وہ سیاہ کے متعلق یہ کہے کہ یہ کیوں صحیح نہیں کہ خود اس کے معنی بھی ہیں ذاتے کہ درو سیاہی است تو پھر اس کا کیا جواب ہوگا خیر مطلب یہ ہے کہ جو لوگ عرض عرضی اور محل کے اتحاد کے قائل ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ مشتق نہ نسبت پر دال ہے اور نہ کسی موصوف پر اس لئے کہ مشتق عرضی ہے اور مبدء عرض ہے اور عرض و عرضی کے درمیان (ان کے خیال میں) اتحاد ہے پس مبدء اور مشتق میں بھی اتحاد ہونا چاہئے اور چونکہ اس میں شک نہیں کہ مبدء بسیط ہے لہذا مشتق بھی بسیط ہی ہوگا تو کسی نسبت یا موصوف کا اس میں لحاظ نہیں ہوگا اور نہ ان میں سے کسی پر یہ مشتق دال ہوگا بلکہ مشتق کے معنی بھی کالمبدء محض قدر ناعت کے ہوں گے جو عربی کے مثلاً مشتق الفاظ اسود و ابیض سے لغت فارسی میں سیاہ و سفید کے الفاظ سے کئے جائیں گے ۱۲ (ھدایت) خود مشتق کے معنے کیا ہیں اس میں محققین کا بہت بڑا اختلاف ہے سید السند اور انکے اتباع نے تو کہا کہ مشتق عبارت ہے مبدء اور نسبت الی الذات سے تو ان کے خیال میں فعل اور مشتق کے درمیان دو طرح فرق ہوگا کہ مشتق میں نسبت جو ہوتی ہے وہ غیر تام ہوتی ہے اور فعل میں جو نسبت ہوتی ہے وہ تام ہوا کرتی ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ مشتق کا اقتران بالزمان نہیں ہوا کرتا اور فعل کا اقتران ہوتا ہے۔ اہل عربیت کہتے ہیں کہ مشتق میں تین چیزیں ہوتی ہیں مبدء نسبت اور ذات لیکن مشتق میں نسبت تقییدی ہوتی ہے اور فعل میں نسبت تام ہے محقق دوانی رح کہتے ہیں کہ مشتق بھی مبدء کی طرح بسیط ہے کما مر آنفا اور سید زاہد وغیرہ اسطرف گئے ہیں کہ مشتق کے معنے بسیط ہیں یعنی مشتق اپنے موضوع سے قیام مبدء کی صورت میں منتزع ہے اور یا مبدء مغائر بالذات ہے خذ ہذا الاجمال اما تفصیل المقال فمفوض الی الاطلال ۱۲

۵۶ قولہ ویؤیدہ ماقال ابن سینا الخ جو لوگ عرض اور محل کے اتحاد ذاتی کے قائل ہیں انکی تائید ابن سینا کی اس قول سے بھی مصنف رح کہتے ہیں کہ ہو رہی ہے کیونکہ ابن سینا کا ماقال یہ ہے کہ وجود الاعراض فی انفسہا الخ جسکا مفہوم یہی ہے کہ عرض اور محل کا وجود اتحاد ہے اور اتحاد وجود بین الشیئین مستلزم ہے ان کے اتحاد ذاتی کو کیونکہ اگر یہ دونوں متباین ہوتے تو متحد نہ ہو سکتے۔ لیکن صاحب فہم جان سکتا ہے کہ شیخ کے کلام مذکور میں اس تائید کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ شیخ کی مراد اس قول سے یہ ہے کہ حال اور عرض اپنے وجود میں اپنے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

وجود الاعراض فی انفسہا ہو وجودہا لمحالہا[۵۱] فالکلیات خمس[۵۲] الاول الجنس[۵۳] وہو کلی مقول[۵۴] علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماہو فان[۵۵] کان جوابا

(بقیہ صفحہ گذشتہ) محل کے تابع ہوا کرتا ہے نہ یہ کہ وجوداً اور ذاتاً حال و محل متحد ہیں کما فہم الدوانی'' وایدہ المصنف من نفسہ ۱۲ سید صابر
(تنبیہ) علامہ دوانی'' اور اُن کا اتباع کرتے ہوئے مصنف نے جو کچھ استدلالات اتحادِ عرض و عرضی و محل پر قائم کئے اُس کے جوابات کا ہم نے
وعدہ کیا تھا اس لئے واضح رہے کہ ابن سینا کے قول کو مستدل ٹھہرانے کی قلعی تو قول ماسبق میں کھل گئی نیز اگر اُن کا قول پورا بھی ہو استدلال میں تو اُس سے صرف عرض
اور محل کے اتحاد کا معلوم ہو سکے گا تو پھر عرضی اور عرض کو بھی متحد کیسے اور کیوں کہا جا رہا ہے نیز کون المشتق امراً بسیطاً پر بھی ابن سینا کا کلام دال نہیں کیونکہ ابن سینا
کا کلام اعراض کے بارہ میں ہے جو عرض کا
جمع ہے عرضی کا جمع نہیں ہے تو اُن کے کلام
میں سرے سے مشتقات کا ذکر تک نہیں چہ جائیکہ
پھر کون المشتق معنیً بسیطاً پر اُس کا کلام دال
ہو۔ اِس کے علاوہ اتبع اور ذرآع کے جو
امثال محقق دوانی'' عرض عرضی اور محل کے
متحد بالذات اور متفاوت بالاعتبار ہونے
کے دے چکے ہیں اُس کے متعلق تو صرف اتنا
کہدینا بھی کافی ہے کہ اِس مسلک پر اعراض
کا حمل گویا کہ اجناس و فصول کے حمل کی
طرح ہونا لازم ہے حالانکہ یہ ظاہر البطلان
ہے اور تفصیلی جواب یہ ہے کہ اتبع اور ذرآع
کا حمل اپنے محل پر صرف اتحادِ عرضی پر دال ہے
اتحادِ ذاتی کا ثبوت اس سے نہیں ہو سکتا۔
کیونکہ نسوۃ اور مآء کے لئے اتبع و ذرآع
عرض ہیں لہٰذا زیادہ سے زیادہ اتحادِ عرضی
لازم آیا۔ کیونکہ عرض کا حمل جب معروض
پر ہوتا ہے تو اس وقت اتحادِ عرضی اسمیں
ہوگی نہ کہ اتحادِ ذاتی باقی اُن کے اس قول
کا جواب کہ المشتق لایدل علی الموصوف الخ
کہ مشتق موصوف عام اور موصوفِ خاص
اور نسبت کسی چیز پر دال نہیں ورنہ الانسان
ضاحک میں انسان کا ثبوت اسی انسان
کیلئے ہونیکے سبب ثبوت الشئی لنفسہ لازم ہوگا
کما بیناہ فتذکر تو اس کا جواب یہ ہے کہ
ثبوت الشئے لنفسہ کا لزوم نہیں ہے اسلئے
کہ یہاں موضوع کے جانب جو انسان ہے
وہ مطلق ہے اور ضاحک میں جو انسان ہے
وہ مقید ہے قیدِ ضحک کے ساتھ اور مقید کا
ثبوت مطلق کے لئے واجب نہیں ہوتا لہٰذا
ممکن کا واجب ہونا لازم نہ آیا۔ اسی طرح
ہم کہیں گے کہ اگر موصوفِ عام کو مفہوم مشتق میں
لیا جاوے تو بھی کوئی استحالہ نہیں اس لئے کہ
مثلاً ناطق کے معنی اس وقت شئے لہ المنطق
ہو گئے لیکن عرضِ عام کا فصل میں داخل ہونا
اس سے لازم نہیں ہے اس لئے کہ فصل حرف
حرف ن الف ط اور ق کا نام نہیں بلکہ
اِس کے مفہوم کا نام ہے اور شئے کا انضمام
لفظِ ناطق میں ہوتا ہے نہ کہ مفہوم ناطق میں
اس لئے کہ مفہوم ناطق میں یہ داخل نہیں۔
ہو سکتا جس سے معلوم ہوا کہ مشتق نسبت پر
بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ جب ثابت کر دیا گیا کہ وصف اور موصوف دونوں پر دال ہے تو یقیناً ان دونوں کی نسبت رابطی پر بھی یہ مشتق دلالت کرے گا باقی شیخ کے قول
کا مطلب بھی تم غلط لے چکے ہو کیونکہ اُس کا مطلب وہی ہے جو ہم ابھی بیان کر چکے نہ وہ کہ آپ خواہ مخواہ اُس سے نکال رہے ہیں فافہم ۱۲۔

۵۱ قولہ لمحالہا الخ واالفہم پر مخفی نہیں کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ اعراض کا وجود فی نفسہ اور وجود فی محلہ ایک ہے یعنی اس کا وجود فی نفسہ تابع ہے اس کے وجود فی محلہ
کے یعنی جب اس کا وجود فی محلہ فنا ہو جائیگا تو اس کا وجود فی نفسہ بھی جاتا رہے گا جس کی تفصیل یوں ہوگی کہ جوہر و عرض کے دو دو وجود ہیں ایک اِن کا وجود فی نفسہ دوسرا
وجود فی محلہ تو اعراض میں اُس کے وجود فی محلہ فنا ہونے
سے اُس کا وجود فی نفسہ بھی فنا ہو جاتا ہے جیسے کسی ترکی
ٹوپی کی سرخی کہ اگر ٹوپی کو جلا دیا جاوے تو اُس کا رنگ بھی
فنا ہو جاتا ہے ہاں جوہر میں وجود فی محلہ کے فنا سے وجود
فی نفسہ للجوہر باقی رہتا ہے جیسے کسی مکان میں سے کسی مکین
کے چلے جانے کے بعد اُس مکین کا وجود فنا نہیں ہوتا بلکہ
اُس مکین کا وجود فنا نہیں ہوتا بلکہ اُس مکین کا مثلاً بیٹھنا
اُس مکان میں جو تھا وہ چل بسا نہ یہ کہ مکین کی ذات فنا
ہو جائے تو یہی مطلب ہے شیخ کے قول کا کہ جب محل فنا ہو جائے
تو اُس کے عرض کو پھر وجود فی نفسہ باقی نہیں رہتا بلکہ عرض
کے وجود فی محلہ کے فنا ہونے سے اُس عرض کا وجود فی
نفسہ بھی فنا ہو جاتا ہے نہ یہ کہ اعراض کا وجود اس کے محل
کا وجود ہوتا ہے جس سے آپ محل اور عرض کے متحد بالذات
ہونے کی تائید حاصل کر سکیں فافہم ہذا مع الذی ذکرناہ
آنفاً من الاجوبۃ لانہ من مزال الاقدام ۱۲۔

۵۲ قولہ فالکلیات خمس الخ ثم الکلی اما عین حقیقۃ
الافراد او داخل فیہا الخ سے مصنف نے اجمالاً کلی کی اقسام
کو چونکہ من وجہ بیان کیا اس وجہ سے یہاں آکر اُس پر
تفریع کرتے ہوئے کہہ چکے کہ فالکلیات خمس یعنی پانچ ہیں
نہ زائد ہیں اور نہ کم کما مر وجہ انحصارہ فتذکر ۱۲۔

۵۳ قولہ الجنس الخ ترتیب کے لحاظ سے جنس کو اوّل اس
واسطے لے آئے کہ یہ ذاتی بھی ہے اور ذاتیات میں کا مہم جزء
اعم داخلی یعنی اشہر بھی ہے جس کی وجہ سے تمام عرضیات
اور اُس ذاتی پر جو اخص ہے اِس کا درجہ مقدم ہے اِسکی
تعریف میں جو قیود ہیں اُس کے فوائد غور طلب ہیں تو دیکھو
کلی بمنزلہ جنس کے ہے اور مقول علی کثیرین اُس کی تفصیل
اور تفسیر ہے اور مختلفین بالحقائق کی قید سے نوع خارج ہوا
اور فصل قریب بھی اور اسی طرح خاصہ نوعیہ بھی خارج ہوا
باقی قول فی جواب ماہو سے فصل بعید اور خاصۃ الجنس اور
عرضِ عام خارج ہو گئے کیونکہ ان میں سے کوئی بھی ماہو کی
جواب میں واقع نہیں بلکہ بعض ان میں کے ای شئے ہو
فی ذاتہ کے جواب میں آیا کرتے ہیں اور بعض بالکل کسی شئے
کے جواب میں بھی نہیں ہوتے جیسے عرضِ عام کہ نہ ای شئے کے
جواب میں واقع ہوتا ہے اور نہ ماہو کے جواب میں۔
درحقیقت جنس عند الیونانیین موضوع تھا ایسے معنی نسبی
کے لئے جس میں اشخاص مشترک ہوں مثلاً علویین کے لئے علوی
کہنا مصریین کیلئے مصری کہنا لیکن پھر چونکہ معنی مصطلح عند المناطقہ
کیساتھ اس لغوی معنی کی مناسبت تھی اس لئے ایسے امرِ
معقول کو جس کو کثرت کی طرف نسبت ہے جنس نام رکھا
واللّٰہ اعلم عند اللّٰہ ۱۲

۵۴ قولہ مقول الخ والجنس کے بعد وہو
کلی کہنا کافی تھا پھر مقول علی کثیرین کی بڑھانے کی بظاہر کوئی
ضرورت نہیں تھی کیونکہ کلی بعینہ یہی مقول علی کثیرین کے معنے
پر ہے تو ذکر احد ہما کے آخر کی ذکر کرنے کی ضرورت رفع
ہو سکتی تھی لیکن چونکہ احاطۂ تامہ تعریفات میں حاصل ہونا
مقصود ہوتا ہے اس لئے دونوں کو لائے تاکہ اگر صرف کلی
کہنے سے پہلے احاطۂ اجمالیہ حاصل ہوا تو اُس کے بعد مقول
علی کثیرین الخ سے احاطۂ تفصیلیہ بھی حاصل ہو جائے اور
تعریف میں جو کشفِ کامل اور احاطۂ تامہ کی ضرورت
ہوتی ہے وہ پوری ہو جائے فافہم ۱۲

۵۵ قولہ فان کان جوابا الخ یعنی جنس کبھی بعید ہوتا ہے
اور کبھی قریب ہر کلی اپنے اُس کلی ماتحت کے لئے جنس ہوا کرتا
ہے جو اُس سے سلسلہ میں فاصلہ پر واقع ہے مثلاً نامی بھی جنس
ہے انسان کے لئے گو نامی اور انسان میں حیوان ایک جنسِ
متوسط بھی ہے لیکن جو جنس بلا فاصلہ ہو جنسِ قریب بولی جاتی
ہے اور وہ جنس جس میں کوئی اور کلی حائل ہو جنسِ بعید ہو گی
مثلاً انسان کے لئے سوائے حیوان کے اور سب کلیاں جو اس
کے فوق ہیں اجناس بعیدہ ہیں۔ علی ہذا القیاس فصل بھی قریب
و بعید ہوا کرتا ہے۔ کما سیجئی ۱۲ سید انوار الحق صابر
(تذییل) گذشتہ بیانات سے جنس کے متعلق یہ معلوم
ہوا ہوگا کہ جنس جزءِ عام کا نام ہے یعنی جنس وہ کلی ہے جو
داخل ماہیت ہو مگر نوع سے عام تر ہو لیکن جنس کی تقسیم
تھوڑی تفصیل طلب ہے جس کے لئے ہم مستقل طور پر متنبہ
کرنے کا ارادہ کرتے ہوئے بتلانا چاہتے ہیں جس سے اس کے
قریب و بعید کے مراتب بھی (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

عن الماهية وجميع المشاركات فقريب والا فبعيد وههنا مباحث[51] الاول ان ماهو سوال عن ط تمام الماهية المختصة ان اقتصر[52] فيه على امر واحد فيجاب بالنوع او الحد التام وعن ط تمام الماهية المشتركة ان جمع بين امور فيجاب[53] بالنوع ان كانت[54] متفقة الحقيقة وبالجنس ان كانت مختلفة ومن[55] ههنا يفهم عدم امكان جنسين في مرتبة[56] واحدة لماهية[57] واحدة

(بقیہ صفحہ گزشتہ) اچھی طرح سمجھ میں آجائیں گے۔ تو یہ یاد رکھئے کہ عموم وخصوص کے مدارج ومراتب متفاوت ہوتے ہیں موجوداتِ عالم پر ایک نظرِ اجمالی کی جائے تو اس سلسلۂ نظام دُنیا میں سب چیزیں آپس میں ایک طرح کی مناسبت رکھتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اصلِ واحد کی فروع ہیں اور ہر ایک میں کوئی خاص وجہ تخصیص زیادہ ہو کر وہ شئے ممتاز اور علیحدہ ہو گئی ہے۔ یہ بحث بہت دقیق ہے اور مباحثِ امورِ عامہ سے متعلق ہے آج کل کے سُلَّم پڑھنے والے عام طور پر اتنا سمجھ سکتے ہیں جتنا ہم مختصراً بتلائے دیتے ہیں کہ پہلے موجود ایک عام بات ہے جس میں کُل کائنات داخل ہیں پھر موجود میں دو تفریقیں ہوئیں جوہر اور عرض جو اپنی ذات سے خود قائم وموجود ہے جوہر ہے اور جس کا قیام تابع دوسرے کے قیام کا ہے وہ عرض ہے مثلاً رنگ اور شکل وغیرہ چیزیں جو اعراض ہیں اب سب اعراض کو چھوڑ دیجئے تو جوہر میں عقول و ارواح بھی داخل ہیں اُن کو جُدا کرنے کے لئے پھر جوہر کی دو شقیں ہیں مادیات اور مجردات اب مادیات کی بھی دو قسمیں ہیں۔ نامی یعنے بالنمو اور غیر نامی یعنی جماد پھر نامی میں ذی روح اور غیر ذی روح اور ذی الارواح میں پھر عاقل یعنی انسان اور غیر عاقل یعنی جانور اور انسان میں پھر زید خالد عمر و بکر وغیرہ تو اسمیں اب خیال فرمائیے کہ ابتداءً جو مطلق موجود تھا اُس میں کیسی تعمیم تھی پھر اُس میں تخصیص بعد تخصیص ہو کر موجود سے آخری تو جوہر پھر مادی پھر نامی پھر ذی روح اور پھر انسان اور سب سے آخر زید جزئی حاصل ہوا تو اُدھر موجود میں غایت درجے کی تعمیم تھی اِدھر زید جزئی میں غایت درجے کی تخصیص ہے سلسلۂ مذکورہ میں موجود سے عام تر نہیں ہے اور زید جزئی سے خاص تر نہیں اور اسی سلسلہ کے اجزاء متوسط من وجہ عام ہیں اور من وجہ خاص مثلاً نامی کہ مقابلۂ مادی کے خاص ہے لیکن ذی روح کے مقابلہ میں عام ہے موجود سے لیکر ذی روح تک انسان کے لئے سب جنسیں ہیں اور موجود جنس الاجناس ہے جس کو جنسِ عالی کہتے ہیں اور ذی رُوح یا جاندار جنسِ سافل ہے جس کو جنسِ قریب کہتے ہیں اور ان کے بیچ میں جو اجزائے متوسط ہیں وہ عموم کی حیثیت سے بیشک جنس ہیں لیکن خصوص کی حیثیت سے وہ نوع ہیں جیسے موجود جنس الاجناس ہے انسان نوع الانواع ہے کیونکہ جیسے موجود کے اوپر کوئی جنس نہیں اسی طرح انسان کی تحت میں کوئی نوع نہیں کیونکہ اس کے آگے تو تعمیم ہی باقی نہیں بلکہ تشخصات ہیں تو سلسلۂ مذکورہ میں ہر وہ کلی اپنے اُس کلی کے لئے جو بلا واسطہ اُس کے ماتحت ہے جنس ہے اور کلی ماتحت اُس کے لئے نوع ہے مثلاً نامی جنس ہے ذی روح کے لئے اور ذی روح ایک نوع ہے نامی کی اور اسی طرح کلی اپنی اُس کلی ماتحت کے لئے جنس ہے جو اُس سے سلسلہ میں فاصلے پر واقع ہے کما مر فی الحاشیۃ السابقۃ کہ مثلاً نامی بھی جنس ہے انسان کی گو نامی اور انسان میں جنسِ حیوان متوسط ہے تو جو جنس کہ بلا فاصلہ ہو جنسِ قریب بولی جاتی ہے اور وہ جنس جسمیں کوئی اور کلی حائل ہو جنسِ بعید کہلائی جاتی ہے تو انسان کے لئے سوائے حیوانِ ناطق کے باقی تمام سلسلے کی سب کلیاں اجناسِ بعیدہ ہیں ۱۲

۵۱ **قولہ وہٰہنا مباحث الخ** پانچ بحث ہیں جن میں سے بعض تو صرف تنقیحِ مقام کی غرض ہیں اور بعض اعتراض وجواب کے طور پر مذکور ہیں چنانچہ مبحثِ اول توضیح اور تحقیقِ مقام کے لئے ہے کہ جواب ماہو کی تنقیح ہو جائے کہ اس سے کیا مراد ہے تا کہ اصطلاحِ مناطقہ معلوم ہو ۱۲

۵۲ **قولہ ان اقتصر الخ** یعنی جب سوال بما ہو امرِ جزئی سے مثلاً زید سے بما ہو سوال کریں تو اس کے جواب میں نوع آئے گا اور اگر سوال بما ہو کسی امرِ کلی سے ہو جیسے تنہا انسان کو لے کر ماہو سے اس کے متعلق سوال کریں تو پھر اس کے جواب میں حدِّ تام واقع ہو گا اور اگر سوال میں چند اور امور جمع کرکے سوال کیا جائے تو اگر وہ افراد متفقۃ الحقیقۃ ہوں جیسے زید عمر بکر کو لیا جائے تو پھر بھی نوع ہی جواب میں آئیگا مگر وہ امور اگر مختلفۃ الحقیقۃ ہوں مثلاً انسان فرس بقر اور غنم وغیرہ کو لے کر ان سے ماہو کے ساتھ سوال کریں تو اس جواب میں جنس واقع ہو گا ۱۲

۵۳ **قولہ فیجاب بالنوع الخ** اسکا مطلب واضح ہے کہ جس چیز پر ماہو کو داخل کرتے ہیں یا سوال اُس کی ماہیتِ مختصہ سے ہو گا یا ماہیتِ مشترکہ سے تو اگر ماہیتِ مختصہ سے سوال ہو تو یا سوال میں امرِ واحد پر اقتصار ہو گا یا امورِ کثیرہ پر بر تقدیرِ اول پھر وہ امرِ واحد جزئی ہو گا یا کلی اگر جزئی ہو تو نوع جواب میں آئے گا اور اگر کلی ہو تو حدِّ تام جواب میں آئے گا اور یہاں کلی میں تعمیم ہے چاہے نوع ہو یا جنس تو اگر مثلاً انسان سے سوال ہو تو جواب میں حیوان ناطق آئیگا اور اگر حیوان سے سوال ہو تو جواب میں جوہر جسم نامِ حساس متحرک بالارادۃ آئیگا باقی یہ بات ضرور ہے کہ امرِ جزئی سے سوال کرنے پر بھی اُس کے جواب میں حدِّ تام آجاتا ہے لیکن صرف بحسب المعنی اس کا آنا صحیح ہے لفظاً زیادہ درست نہیں اس لئے کہ وہاں لفظِ واحد مثلاً انسان کہہ کر اجمال سے جواب دینا کافی ہے تو پھر حدِّ تام کا ذکر کوئی معتد بہ فائدہ نہیں دیتا تو معلوم ہوا کہ متن میں مصنفؒ نے تردید کرتے ہوئے جو فیجاب بالنوع او الحد التام کہا ہے یہ تردید علی سبیل منع الخلو ہے علی سبیل الحقیقۃ یا علی سبیل منع الجمع تردید کرنا مراد نہیں ۱۲۔

۵۴ **قولہ ان کانت متفقۃ الحقیقۃ الخ** یعنی اگر سوال کسی ماہیتِ مشترکہ سے ہو اور امورِ کثیرہ کو جمع کرکے سوال کیا گیا ہو تو یہ امورِ کثیرہ یا متفقۃ الحقیقۃ ہوں گے یا مختلفۃ الحقیقۃ اگر متفق ہوں تو جواب میں نوع واقع ہو گا اور اگر مختلفۃ الحقیقۃ ہوں تو جواب میں جنس واقع ہو گا کما مر فی الحاشیۃ السابقۃ الخ ۱۲

۵۵ **قولہ ومن ہٰہنا الخ** یعنی جب یہ بات طے ہوئی کہ جنس تمام مشترک کا نام ہے اور ماہو کے جواب میں واقع ہوا کرتا ہے تو اس سے یہ مستنبط ہو رہا ہے کہ ماہیتِ واحدہ کے لئے بمرتبۂ واحدۃ دو جنسِ قریب یا بعید واقع نہیں ہو سکتیں ورنہ لازم آجائیگا کہ خود اپنے ذاتیات سے شئے مستغنی ہو اور استغناء الشئی عن الذاتیات ظاہر البطلان ہے فالملزوم مثلہ اب استغنٰی کس طرح لازم ہو گا تو اِس کا بیان یہ ہے کہ ایک ہی ماہیتِ نوعیہ کی تقویم کے لئے اُن جنسین میں سے جس ایک کو لا علی التعیین آپ فرض کریں گے صرف وہی ایک جنس کافی ہو گا تو جب اُن میں کا ایک کافی ہے تو لامحالہ دوسرے سے اُس ذات کا استغنی ہو گا حالانکہ مفروض یہ تھا کہ وہ دونوں جنس اُس کے لئے مقوّم ماہیت تھے ۱۲

۵۶ **قولہ بمرتبۃ واحدۃ الخ** اس قید کی ضرورت اس لئے پیش آئی ہے کہ اگر ماہیت واحدہ کے لئے جنسین بمرتبتین متحقق ہو جائیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں جیسے جسم نامی جو جنسِ بعید ہے انسان کے لئے بیک مرتبہ اور جسم مطلق کہ یہ بھی جنسِ بعید ہے لیکن یہ دو مرتبہ جسمیں کوئی قباحت نہیں ۱۲

۵۷ **قولہ لماہیۃ واحدۃ الخ** یعنے صرف ماہیت واحدہ میں ایسا نہیں ہو سکتا باقی ماہیتیں کے لئے جنسین مرتبۂ واحدہ میں نکلنے سے کوئی خرابی نہیں۔ بلکہ وہ ممکن ہے مثلاً انسان کہ جس کے لئے حیوان جنس قریب ہے اور حیوان ایک ماہیتِ آخر ہے جس کے لئے دوسری جنس قریب موجود ہے جو جسم نامی ہے ۱۲۔

الثانی (٥١) **وجود الجنس ہو وجود النوع ذہناً وخارجاً فہو محمول** (٥٢) **علیہ فیہما ومنشأ ذلک ان الجنس لیس** (٥٣) **لہ تحصل قبل النوع وان کانت قبلیۃ لا بالزمان** (٥٤)

٥١ قولہ الثانی الخ یہ مبحث ایک مقدر سوال کے جواب میں ہے اور اُس سوال کی بنا اُس اختلافِ مشہور پر ہے جو مناطقہ میں اس بارہ میں واقع ہے کہ آیا ماہیتِ نوعیہ بسیط ہے یا مرکب تو بعض نے کہا ہے کہ مرکب ہے جس کے اجزاء جنس اور فصل ہیں لیکن یہ لوگ ان اجزاء کو انضمامی مانتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ انسان مثلاً جو ایک ماہیت نوعیہ ہے اس میں حیوان اور ناطق اس کے اجزاء ہیں اس طرح پر کہ حیوان منضم الیہ ہے اور ناطق منضم ہے اور ان دونوں سے ماہیت نوعیہ یعنی انسان مرکب ہوا ہے گویا کہ ان کے خیال میں اس جنس اور فصل کے لئے جدا جدا وجود ہے اور پھر یہ آپس میں مل کر اُس سے انسان مرکب ہوا ہے لیکن یہ مذہب باطل ہے کیونکہ جنس اور فصل اجزاء ذہنیہ میں ہوکر متحد الوجود ہو سکتے ہیں نہ یہ کہ باعتبار خارج کے موجود بوجودِ مستقل ہو کر منضم و منضم الیہ بنے ہوں بعض محققین اور شیخ الرئیس بلکہ خود مصنفؒ کا خیال یہ ہے کہ ماہیت نوعیہ مرکب تو ہے لیکن جنس و فصل اس کے اجزاءِ انضمامیہ نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں ترکیب اتحادی ہے جس کے اجزاء میں تمائز نہیں ہوا کرتا یعنی مرکب تو ہے لیکن اجزاءِ متمائزۃ الوجود سے نہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان سر سے لیکر کمر تک مثلاً جنس ہے اور کمر سے پیروں تک مثلاً فصل ہے بلکہ انسان حیوان اور ناطق سب ایک ہی چیز ہے آپس میں کوئی امتیاز نہیں نہ خارج کے اعتبار سے جیسا کہ گذر چکا اور نہ ذہن کے اعتبار سے اور بعض حضرات اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ ماہیتِ نوعیہ بسیط ہے اور اُس کے جو اجناس و فصول ہیں یہ اُس سے عرضیات کی طرح منتزع ہوتے ہیں تو ان لوگوں کے خیال میں ذاتیات و عرضیات میں پھر فرق صرف اس قدر ہے کہ ذاتیات اولاً اور بالذات اُس ذاتِ بسیط سے منتزع ہوتے ہیں اور عرضیات کا ثانیاً و بالعرض اُس سے انتزاع ہو جاتا ہے تو جیسے کہ فوقیت و تحتیت آسمان سے منتزع ہوتا ہے ایسا ہی انسان کے اندر چونکہ ابہام سا ہوتا ہے تو اُس سے جنس منتزع ہوتا ہے لیکن انسان میں ابہام کے ساتھ ساتھ کچھ امتیاز بھی ہے تو اُس سے فصل کا انتزاع ہو جاتا ہے اور فی الحقیقۃ قبل الانتزاع ان حضرات کی رائے پر انسان کے اندر کوئی اجزاء نہیں ہیں تو ان تینوں مذاہب میں صاحبِ سلم کے نزدیک مذہب ثانی حق ہے یعنی کہ ماہیتِ نوعیہ مرکب تو ہے لیکن اس کے اندر ترکیب جو ہے وہ اتحادی ہے انضمامی نہیں ہے تو قولِ ثانی جو عند المصنفؒ اس مختلف فیہ مسئلۂ مذکورہ میں مختار ہے اس پر ایک اعتراض پڑتا ہے جس کا جواب دینے کیلئے یہ مبحث ثانی مصنفؒ نے لائے ہیں ۱۲۔

٥٢ قولہ فہو محمول الخ یعنی چونکہ ذہناً و خارجاً ہمارے نزدیک جنس اور نوع متحد ہیں لہٰذا معیارِ حمل جو اتحاد فی الوجود ہے متحقق ہو نے کے سبب جنس کا حمل نوع پر صحیح ہوگا باقی رہی یہ بات کہ جنس اور نوع متحد کیوں ہیں تو اس کے قائل ہونے کا منشا خود منشأ ذالک سے مصنفؒ اب بیان کریں گے جو در حقیقت جواب سوال محذوف ہے کما قلنا آنفاً ۱۲۔

٥٣ قولہ لیس لہ تحصل الخ مصنفؒ نے تو اپنا مسلک بیان کیا اور گذشتہ بیان میں ہم نے بھی اُس کے دعویٰ کو صاف کیا کہ مصنفؒ کا بھی شیخ الرئیس کی طرح خیال ہے کہ جنس و نوع ذہناً و خارجاً متحد ہیں اور چونکہ اس پر ایک سوال وارد ہوتا ہے اس لئے اُس کو دفع کرنے کے خیال سے مصنفؒ اپنے اس مسلک کے منشا کو بیان کرنے کی زحمت فرماتے ہیں تاکہ سوال مقدر مندفع ہو اب بیان تفصیل منشا سے قبل اُس سوالِ مقدر کا جان لینا ضروری ہے تو اُس سوال کا ماحصل یہ ہے کہ جنس و نوع کیسے ایک ہو سکتے ہیں کیونکہ وجود اگر ماہیتِ جنس و نوع دونوں کے ساتھ قائم ہوگا تو محلِ متعددہ کے اندر شئے واحد کا حلول لازم آجائے گا یعنی جنس ایک شئے واحد اور مبہم اور انواع کثیر اور محصل ہیں تو جنس کا وجود خالی نہیں ہوگا یا عین ہوگا نوع کے وجود کے یا اُس کے غیر ہوگا اگر عین ہو تو اتحاد الواحد مع الکثیر لازم ہو کر وحدۃ الکثیر یا کثرۃ الواحد لازم آئے گا اور اگر جنس نوع کے وجود کا غیر ہو تو لازم آجائے گا کہ مبہم شئے کا بدون اُس کے محصل بالکسر کے وجود حاصل ہو۔ نیز اس صورت میں پھر نوع پر جنس کا حمل بھی صحیح نہیں ہو سکے گا کیونکہ حمل کا مدار اتحاد فی الوجود پر ہے جو یہاں منتفی ہے تو اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ جنس کے لئے دو طرح کا وجود ہے ایک واقعی اور تحصیلی اور دوسرا تخمینی یعنی اختراعی تو وجود الجنس ہو وجود النوع باعتبار جنس کے وجودِ واقعی کے ہے نہ کہ اُس کے وجودِ اختراعی اور تخمینی کو لے کر پھر ان میں اتحاد ہو تو اس صورت میں اتحاد الواحد مع الکثیر لازم نہیں کیونکہ جنس باعتبار اپنے وجودِ واقعی کے واحد نہیں ہے بلکہ متکثر ہے اور اسی طرح بدون محصل بالکسر کے مبہم کا وجود بھی حاصل نہیں ہوا کیونکہ مستحیل تو یہ ہے کہ شئے مبہم کے لئے بدون اُس کے محصل کے وجودِ واقعی حاصل ہو باقی یہ تو محال نہیں کہ مبہم کا وجود تخمینی بدون محصل کے حاصل ہو رہا یہ کہنا کہ حمل صحیح نہ ہو سکیگا تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ حمل کا مدار اتحاد فی الوجود الواقعی ہی پر ہے جو یہاں متحقق ہے کما قلنا ان الجنس متحد مع النوع فی الوجود الواقعی تو جنس باعتبار اپنے وجودِ تخمینی اختراعی کے متکثر نہیں ہے بلکہ واحد ہے اور متحد مع الکثیر نہیں ہے اور باعتبار اپنے وجودِ واقعی تحصلی کے جنس کثیر ہے یعنی متحد ہے مع الانواع المتکثرۃ تو جنس واقعی تحصلی نوع کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا جس سے معلوم ہوا کہ جنس اپنے وجودِ تعقلی یعنی تخمینی اور اختراعی کے اعتبار سے مقدم ہے اور اس کا وجود پہلے ہے لیکن وجود تحصلی جنس کو تب آئے گا جب اسکے ساتھ فصل ملا یا جائے تو وجودِ تحصلی کے اعتبار سے جنس میں نہ تقدم ذاتی آتی ہے نہ زمانی بلکہ نوع پر جنس کو تقدم بحسب التعقل صرف حاصل ہے تو اب یہ اعتراض بھی نہ ہو سکے گا کہ جنس بسیط اور نوع مرکب ہے اور تقدمِ بسیط علی المرکب تو وجدانی چیز ہے لہٰذا جنس کا نوع پر متقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ تقدم عقلی للجنس اگرچہ حاصل ہے لیکن لا کلام فیہ بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ جنس اپنے تحصلِ واقعی کے اعتبار سے نوع پر مقدم نہیں تو اگرچہ تقدمِ عقلی اس کو حاصل بھی ہو لیکن ہذا لا یضر مقصودنا ۱۲

٥٤ قولہ لا بالزمان الخ مراد یہ ہے کہ قبلیت جنس علی النوع جیسے بالزمان نہیں ہے اسی طرح بالذات بھی نہیں زمانی تقدم کا نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ جنس و نوع دونوں جمع ہونے والی چیزیں ہیں اور قبلیتِ زمانیہ میں عدم الاجتماع بین المتقدم و المتاخر ضروری ہوا کرتا ہے اور ذاتی تقدم جنس کو اسواسطے نوع پر حاصل نہیں کہ جنس اگر بالذات نوع پر مقدم ہو تو جنس نوع کا جزء بنے گا اور جزء بسا ہو جزء محمول نہیں ہوا کرتا حالاں کہ جنس نوع پر محمول ہوتا ہے فلذا لا یکن لنا ان نعتبر فی مرتبۃ الجنس مرتبۃ الجزئیۃ لان مرتبۃ الجنس ہی مرتبۃ لا بشرط شئے وہذہ المرتبۃ ہی مرتبۃ المحمول واما مرتبۃ الجزئیۃ فہی مرتبۃ بشرط لا شئی والشئ فی ہذہ المرتبۃ لا یکون محمولاً کما لا یخفی علی اللبیب فتدبر ۱۲ + +

۵۱ قولہ فان اللون الخ یہ اس بات کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ جنس ذہناً اور اشارۃً مبہم ہے دلیس لہ تحصل واقعی قبل النوع جس کا حاصل یہ ہے کہ جب مثلاً ہم اولاً صرف رنگ بول کر اس کا تصور کریں تو اس سے طبیعت کو کچھ اطمینان اور قناعت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کے وجود میں تذلزل رہتا ہے کہ آیا سرخ مراد ہے یا سیاہ یا اور کسی قسم کا جس کی وجہ سے قلب میں ایک طلب رہتا ہے کہ لون کے اس معنی میں کوئی زیادتی ہو اس طرح زیادتی نہیں کہ وہ شئے زائد لون سے خارج کوئی چیز ہوگی اور اگر اس رنگ کیساتھ اس کا لحوق و انضمام ہو جائے گا حتی یکون اللون امراً وہذا الامر الزائد امراً آخر خارجاً عنہ منضما الیہ ویکون مجموعہا مثلاً سواداً بل علی ان ہذا الامر الزائد لیقرر معنی اللون ویحصلہ ویرفع ابہامہ ویختلط معہ اختلاطاً اتحادیاً حتی یکون معنی اللون نوعاً موجوداً واحداً متشخصاً بتشخص واحد وامراً محصلاً الخ ما قال علامۃ ابلیاوی یعنی رنگ کہنے کے بعد جب اس کیساتھ فصل کے طور پر سیاہ ملا دیں تو اس سیاہ ملانے کی وجہ سے جو مطلق رنگ کیلئے بمنزلہ فصل کے ہے نہ رنگ میں زیادتی آئی اور نہ اس سیاہی میں بلکہ صرف اتنا ہوا کہ وہ تزلزل جو دل میں اس سے پیدا ہوا تھا کہ اس رنگ سے مراد سیاہ ہے یا سرخ وہ اس سیاہ کہنے سے رفع ہوا تو جو وجود اس رنگ سیاہ یعنی نوع کا ہے وہی وجود ہے اس مطلق رنگ کا جو بمنزلہ جنس کے تھا اور وہ وہی وجود ہے اس سیاہ کا جو فصل ہے رنگ کیلئے جس میں کوئی فرق وجوداً نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ جنس اور فصل دونوں سے نوع کی ترکیب ہے لیکن ان میں ترکیب انضمامی نہیں بلکہ اتحادی ہے جس کے اجزاء میں باہمی امتیاز نہیں ہوا کرتا ۱۲۔

فانّ اللّون مثلاً اذا اخطرناہ بالبال فلا یقنع تحصل شئی متقرر بالفعل بل یطلب فی معنی اللّون زیادۃ حتی یتقرر بالفعل واما طبیعۃ النوع فلیس یطلب فیہا تحصل معناہا بل تحصل الاشارۃ الثالث ما الفرق بین الجنس والمادۃ فانہ یقال للجسم مثلاً انہ جنس للانسان فہو محمول علیہ وانہ مادۃ لہ فہو مستحیل الحمل علیہ فنقول

۵۲ قولہ اما طبیعۃ النوع الخ اس سے اس شبہے کا ازالہ فرماتے ہیں کہ جیسا جنس مبہم ہے نوع اعتبار سے تو اسی طرح نوع بھی تو باعتبار تشخص کے مبہم ہے تو پھر جنس اور نوع میں فرق کیا ہوا ۱۲۔

۵۳ قولہ لیس یطلب فیہا الخ یعنی جس میں چونکہ دو طرح کا ابہام تھا ایک ابہام حقیقت اور دوسرا ابہام اشارہ و تعین اور طبیعت نوع میں صرف تعین و اشارہ یعنی تشخص کا ابہام موجود ہے ابہام حقیقت سے نوع پاک ہے اس لئے نوع اپنے تحصل میں سوائے فاعل کے (تاکہ اس کی بدولت اسے تحصل اشارہ حاصل ہو جائے) اور کسی چیز کی طرف محتاج نہیں تو جنس میں تحصل نوعی اور تحصل نوعی اور تحصل شخصی دونوں کا احتیاج ہے اور نوع اپنے مرتبہ ذات میں ایک امر محصل ہے اور جمیع ماعدا سے ممتاز ہے ہاں نوع صرف اشارہ حسیہ کے لئے تشخص کیطرف محتاج ضرور ہے۔ بخلاف جنس کے کہ وہ اپنے وجود تحصلی اور تشخصی دونوں میں غیر کے محتاج ہے لہذا النوع اس اعتبار سے جنس سے ممتاز ہوا اور جنس مبہم رہا جس کے بعد اب کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ جیسا جنس مبہم ہے اسی طرح نوع بھی مبہم ہے کیونکہ نوع ممتاز ہے اور جنس کی طرح مبہم نہیں اور جنس یقیناً مبہم ہے کما یتبین من بیاننا ہذا ان الجنس یحتاج الی التحصیلین اے النوعی والشخصی ففیہ ابہامان ابہام الحقیقۃ وابہام الہذیۃ بخلاف النوع فانہ امر محصل لا یطلب فی طبیعۃ النوع تحصیل معناہا بل یطلب فیہا تحصیل الاشارۃ الشخصیۃ فقط ففیہ ابہام واحد وہو ابہام الہذیۃ کما مرّ بالہذیۃ فتذکر ۱۲۔ **۵۴ قولہ الثالث** بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مبحث ثالث ایک اشکال اور اعتراض ہے لیکن درحقیقت پوری بحث کے ختم ہو جانے پر یوں معلوم ہو جائے گا کہ یہ استفسار ہے جو لوگ اس بات کے قائل ہوئے کہ جنس اور فصل میں وجوداً اتحاد ہے ٭

تو وہ آپس میں پھر مختلف ہو گئے ہیں کہ جنس اور مادہ اور اسی طرح فصل اور صورت جسمیہ میں باہمی کیا علاقہ ہے تو سید السند وغیرہ کہتے ہیں کہ جس چیز کا ترکب مادہ اور صورت سے ہو اس کے لئے جنس و فصل کا ہونا بھی ہے یعنی ان کے نزدیک گویا کہ ترکیب اتحادی من الجنس والفصل ترکیب خارجی کیساتھ جمع نہیں ہو سکتی لیکن اکثر متاخرین ان میں تلازم کو مان چکے ہیں کیونکہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ جنس اور فصل دو چیزیں ہیں تو اس کے انتزاع کے لئے بھی ضروری ہے کہ دو مبدء ہوں کیونکہ انتزاع کثیرین من الواحد ممتنع ہے کما بین فی موضعہ ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد اس کے علاوہ شیخ الرئیس وغیرہ کا خیال یہ ہے کہ جنس اور مادہ بلکہ صورت جسمیہ اور فصل مجتمع تو ہو سکتے ہیں لیکن باہم تلازم کا ان میں ہونا ضروری نہیں یعنی مجتمع تو ہیں لیکن متلازم نہیں ہیں اب سید السند وغیرہ پر تو کسی طرح کا کوئی اشکال نہیں کیونکہ انھوں نے جب یہ کہا کہ جس و فصل سے جس چیز کی ترکیب اتحادی ہوئی ہو اس میں مادہ اور صورت کا ہونا محال ہے تو ان کا ذمہ فارغ ہوا لیکن بعد کے دو قول کرنے والوں پر یہ اشکال باقی رہے گا کہ اچھا تو پھر ان کا باہمی فرق کیا رہے گا چنانچہ مصنفؒ کی بھی رجحاً لعدل شیخ الرئیس یا متاخرین کی طرف سے اس لئے ان کو ضرورت پڑی کہ اس فرق کو بتلائے لہذا یہ بحث ثالث لے آئے تاکہ اس میں جنس اور فصل اور مادہ یعنی ہیولیٰ اور صورت جسمیہ میں جس قسم کا تغائر اور فرق ہے وہ بتلائے اس لئے ما الفرق الخ کہہ چکے فاسمع ۱۲۔

۵۵ قولہ فانہ یقال للجسم الخ مصنفؒ اعتراض کی توضیح کرتے ہوئے اس مادہ کو بتلاتے ہیں جس میں جنس اور مادہ باہم ایک نہ ہوں بلکہ جدا معلوم ہوتے ہوں کہ مثلاً جسم انسان کے لئے جنس ہے تو اس وقت اس جسم کا انسان پر حمل بالتوالی بھی صحیح ہوگا ضرورۃ انہ جنس لہ والجنس یجب ان یکون کذالک۔ اور پھر جب ہم دیکھتے ہیں تو یہی جسم بعینہ انسان کا مادہ اور ہیولیٰ بھی ہے تو اس صورت میں پھر حمل اس کا مستحیل ہو جاتا ہے ضرورۃ انہ مادۃ لہ والمادۃ یجب ان یکون کذالک تو اعتراض کا خلاصہ یہ ہو جائے گا کہ یلزم کون الشئی الواحد بالقیاس الی شئی واحد محمولاً علیہ وغیر محمول علیہ جس سے معلوم ہوا کہ جنس اور مادہ میں فرق ہے ورنہ کیف یحمل من جہۃ الاول علی الانسان ویستحیل حملہ علیہ من جہۃ الثانی فما وجہ الفرق منہما ۱۲ **۵۶ قولہ فنقول الخ** جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں شئی واحد کا محمول اور غیر محمول ہونا لازم نہیں بلکہ چونکہ اس شئی واحد کے دو اعتبار ہیں اسلئے درحقیقت اس پر اثنینیت اعتباری کا تحقق ہوا جو حکمین متغائرین یعنی حمل و عدم حمل کیلئے مضر نہیں بلکہ کافی ہے نیز حمل کے صحیح ہونے اور نہ صحیح ہونے میں نام کا کچھ دخل نہیں کہ ایک کا نام جنس ہو دوسرے کا مادہ بلکہ اس صحت حمل اور امتناع حمل میں جو شئے مؤثر ہے وہ معنی میں اعتباری تغیر ہے بایں طور کہ جسم کا مثلاً اگر بشرط لا شئے یعنی بشرط عدم الزیادۃ اعتبار کیا جائے کہ جسم کے معنی جوہر ذو الطول والعرض والعمق کیساتھ صرف کرلئے جائیں تو وہ مادہ ہے اور اگر بشرط شئے یعنی بشرط زیادہ جسم کو لیا جائے تو وہ نوع ہے اور اگر لا بشرط شئے یعنی جس میں نہ شرط زیادت ہو اور نہ شرط عدم زیادت م

٭ بلکہ مرتبہ من حیث ہو ہو میں جسم ملحوظ ہو تو پھر اسے جنس کہیں گے اور اسیطرح فصل اور صورت کا اختلاف اور فرق بھی سمجھ لیجئے کہ فصل عبارت ہے مرتبہ لا بشرط شئے کا اور صورت نام ہے مرتبہ بشرط لا شئی کا اسی فرق سے جو فائدہ نکلتا ہے اسکا بیان مصنفؒ آخیر مبحث کے اس الفاظ سے کریں گے کہ ومن ہہنا تسمعہم یقولون الخ فانتظر ۱۲۔

الجسم الماخوذ لبشرط عدم الزيادة مادة والماخوذ لبشرط الزيادة نوع والماخوذ لابشرط شئ بل كيف[51] كان ولو مع الف معنى مقوم داخل فى جملة تحصل معناه جنس فهو مجهول[52] بعد لايدرى انه على اى صورة ومحمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا وهٰذا[53] عام فيما ذاته مركب وما ذاته بسيط لكن[54] فى المركب تحصيل معنى الجنس عسير ودقيق وفى البسيط تنقيح المادة متعسر ومشكل فان[55] ابهام المتعين وتعيين المبهم المتعين امر عظيم وهٰذا[56]

۵۱ قوله كيف كان ولو الخ مثلاً حیوان لے لیجئے کہ اگرچہ یہ معانی کثیرہ پر مشتمل ہے مثلاً جسم بھی ہے نامی بھی ہے حساس اور متحرک بالارادہ وغیرہ بھی ہے لیکن یہ چیزیں حیوان کو تحصل نوعی کا فائدہ نہیں دیتی ہیں حتیٰ کہ کوئی یہ کہے کہ بس صرف ہذیت کا ابہام باقی ہے ورنہ اور چیزیں پوری ہیں بلکہ باقی تحو کان اس وقت یہ حیوان جنس یعنی مبہم فی حد ذاتہ ہی ہوگی جس کی وجہ سے اس کا حمل اس مرتبہ میں درست ہوگا ہاں اگر ماخوذ بشرط شئے ہو جائے تو پھر نوع کہنا اس کو صحیح ہوگا کما قلنا آنفا ۱۲ ۵۲ قوله فهو مجهول الخ یعنی جسم مرتبۂ جنسیت واطلاق میں جب تک کہ اُس میں شرط اور فصل کا اعتبار نہ ہو ایسا مجہول اور نامعلوم ہے کہ ہمیں اُس کے متعلق اس بات کا بھی اعلم وادراک نہیں کہ آیا وہ صورتِ عنصری رکھتا ہے یا فلکی وغیرہ تو اسی مرتبہ میں جسم ہر فصل پر اور ہر نوع پر جو مادہ اور صورت سے حاصل ہوتا ہے محمول ہو سکتا ہے چاہے وہ صورت واحد ہو یا ہزار ہوں۔ لمسا مر ۱۲۔

۵۳ قوله وهٰذا الخ یعنی ایک ہی چیز کا کسی ایک اعتبار سے مادہ ہونا اور کسی دوسرے اعتبار سے اُس کا جنس ہونا عام ہے جو ہر اُس شئے کو بھی شامل ہے جس کی ذات میں بحسب الخارج ترکیب من الهيولىٰ والصورة آئی ہو اور ہر اُس شئی کو بھی شامل ہے جس کی ذات بحسب الخارج بسیط ہو پہلی کی مثال جسم ہے کہ خارج میں مادہ اور صورت سے اس کی ترکیب ہے اور دوسری کی مثال سواد وبیاض وغیرہ ہیں تو مثلاً جسم سے بھی (اُس کے بحسب الخارج اجزاء متمائزة الوجود سے مرکب ہونے کے باوجود) عقل اخذِ فصل (جو کہ جزءِ ذہنی ہی) کر لیتی ہے (یعنی اُس جسم کی صورتِ مشخصہ سے) اور اُس کے مادہ سے عقل جزءِ ثانی عقلی یعنی جنس کا انتزاع کرتی ہے اور اسی طرح مثلاً سواد وبیاض سے بھی عقل انتزاعِ شئے قائم مقام الجنس اور انتزاعِ شئے قائم مقام الفصل کر لیتی ہے تو تخصیص اس حکم کی (کہ کون الطبيعة الواحدة مادةً وجنسًا باعتبارین) نہ مرکب کے ساتھ ہے اور نہ بسیط کے ساتھ ۱۲ اس

۵۴ قوله لكن فى المركب الخ مصنف کے قول وهٰذا عام فيما ذاته مركب الخ سے ایک وہم ہوا جسکا استدراک لكن فى المركب سے کر رہے ہیں کیونکہ ماسبق میں تعمیم سے بظاہر یہ مفہوم ہوا کہ جنس اور مادے کا باہم ماہیتِ مرکبہ اور بسیطہ میں کوئی فرق ہی نہیں جس کا دفعیہ کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ ماہیتِ بسیطہ میں جزءِ ممتاز جو کہ مادہ ہے اُس کی تنقیح مشکل اور دشوار ہے یعنی وہ جزءِ ممتاز اعتبارِ تعقل باعتبار المادة فيه کی طرف محتاج ہے کیونکہ اُس میں حقیقۃً ترکیب نہیں ہوتی ہے تو اُس میں بحسب نفس الامر جنس اور مادہ کا تحقق نہیں ہے بلکہ عقل اُس کی ایک قسم کی تحلیل کر کے اُس میں یہ دونوں فرض کر لیتی ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ بہت عسیر ہے اور مرکب من الهيولىٰ والصورة میں معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اُس میں جنسیت جو کہ ایک امر مبہم ہے اس کی تحصیل عسیر ہوتی ہے یعنی محتاج الى اعتبار التعقل ہوتی ہے کیونکہ ماہیت مرکبہ میں مادہ تو ظاہر ہوتا ہے لیکن قطع النظر عن التعين والهذية فيه اس میں مشکل ہونے کے سبب عقل کو اس سے انتزاعِ امرِ مبہم ذہنی کرلینا سہل نہیں فلذا كان تحصيل معنى الجنس عسيرًا فى المركب فمعنى التعسر فى كلا الموضعين الاحتياج الى اعتبار التعقل فافهم ولا تغفل ۱۲۔

۵۵ قوله فان ابهام الخ یعنی مرکب میں معنی جنسیت کی تحقیق اسلئے عسیر ہے کہ اُس میں مادہ تو ظاہر اور متعین ہے کیونکہ لابشرط شئے کے مقابلہ میں بشرط لاشئے کا مرتبہ متعین ہوا کرتا ہے اب اُس میں جنسیت نکالنے کیلئے اس کے مرتبۂ ۴ تعیین کو مبہم بنانا پڑے گا اور اس میں شک نہیں کہ شئی متعین سے قطع نظر کر کے اُس کو مبہم ماننا دشوار کام ہے لہٰذا یہ صحیح ہے کہ مرکب میں جنس کی تحصیل دقیق اور عسیر ہے اسی طرح کہتے ہیں کہ بسیط میں مادے کا نکالنا مشکل ہے جس کی دلیل وتعيين المبهم امر عظيم ہے کہ ایک شئے مبہم کو متعین بنانا پڑ رہا ہے بسیط میں مادہ ٹٹولنے کیلئے کیونکہ بسیط کی ذات سے عقل کو انتزاعِ مفہوم مبہم متناول للماهيات المختلفة کا انتزاع کرنا کچھ بھی دشوار نہیں جس کی وجہ سے بسیط سے جنس کا معلوم ہو جانا سہل ہے ہاں بسیط میں اُس معنئے جنسی مبہم متصورہ بسہولت کو متعین مان کر اُس بسیط کی ذات میں اُس کو داخل فرض کر کے صورتِ جسمیہ کا محل بھی اُسے مان لیا جائے حتیٰ متعین کو نہ مادہ یہ کام دشوار ہے تو یہ کہنا بھی اب درست ہوا کہ بسیط میں مادہ کی تحصیل دقیق اور عسیر ہے تو اب شیخ الرئیس کا یہ کہنا بھی کہ عسرت اور دقت صرف ماہیتِ مرکبہ میں جنس اور فصل کو نکالنے کی ہے اور ماہیتِ بسیطہ میں یہ عسر نہیں یہ بالکل غلط ہوا کیونکہ گذشتہ بیان سے ثابت ہوا کہ جس طرح ماہیتِ مرکبہ میں معنئے جنسی کی تحصیل دشوار اور ماہیتِ بسیطہ میں اس کی تحصیل سہل ہے ایسا ہی برعکس اس کے ماہیتِ بسیطہ میں مادے کی تحصیل دشوار اور ماہیتِ مرکبہ میں یہ سہل ہے تو ماہیت مرکبہ اور بسیطہ دونوں اعتبارات عسر وسہولت میں یکساں ہیں تخصیصِ اشکال بماهيةٍ ذاتها مركبة صحیح نہیں ۱۲ اس

۵۶ قوله وهٰذا الخ یعنی ایک ہی ماہیت کا جنس اور مادہ ہونا بالاعتبارین المختلفین اس طرح کا بعینہٖ فصل اور صورتِ جسمیہ میں بھی فرق ہے تو جسطرح جنس اور مادہ میں تغائرِ اعتباری اور اتحادِ حقیقی ہے اسی طرح فصل اور صورت میں بھی تغائرِ اعتباری اور اتحادِ حقیقی ہے کہ فصل جب لابشرط شئے لیا جائے تو یہ فصل ہوگا اور انسان پر محمول بھی ہوگا لیکن جب اِس کو بشرط شئے لیا جائے تو پھر یہ نوع ہوگا جو نفسِ انسان کے معنے پر ہوگا اور جب اِس کو بشرط لاشئے لیا جائے تو پھر اُس وقت اِسی صورت کہیں گے جو انسان کے مغائر ہوگا اور اس پر محمول نہیں ہو سکے گا تو ایک ہی طبیعت کا دو اعتبار سے جنس اور فصل ہونے کی طرح بعینہٖ فصل اور صورت میں بھی فرق ہے تو اگر جنس اور مادہ میں تغائرِ اعتباری اور اتحادِ حقیقی ہے تو ایسا ہی فصل وصورت میں بھی تغائرِ اعتباری اور اتحادِ حقیقی ہے مثلاً ناطق کو باعتبارِ ذات یعنی بشرط لاشئے لے کر غیر محصل بشئی آخر (مثلاً جنس کے) لحاظ کریں تو یہ صورتِ جسمیہ یعنی جزء و خارج للانسان ہونے کے سبب انسان پر محمول نہیں ہو سکے گا لیکن جب اسی ناطق کو بشرط شئی یعنی بشرط الجنس لے کر اُس کا بدیں طور لحاظ کر لیا جائے کہ الناطق محصل لجزءٍ آخر مثلاً الحيوان وهو مبهم تو اس وقت یہ نوع ۶ ہوگا اور جب اسی ناطق کو باعتبار نفس ذات یعنی بدون لحاظ کونہ محصلاً لشئی آخر او غیر محصل کے لیا جائے تو پھر یہی ناطق فصل ہوگا اور انسان پر محمول ہو سکے گا ۱۲

۵۱ قولہ ومن ههنا تسمعهم یعنی فرق مذکور سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورت جسمیہ سے نیز چونکہ جنس اور فصل اجزاء ذہنیہ میں سے ہیں اور مادہ وصورت اجزاء خارجیہ میں سے اس لئے اس مذکورہ بیان سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ اجزاء ذہنیہ اور اجزاء خارجیہ میں باہمی تلازم کا کہنا بھی درست ہے ۱۲۔ ۵۲ قولہ ماخوذ یعنی فصل اور صورت میں بلکہ جنس اور مادہ میں چونکہ فرق اعتباری ہے نہ کہ حقیقی اور ذاتی اسلئے حکماء کہتے ہیں کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے بہ سبب دونوں کے متشابہ فی الابہام ہونے کے اور فصل ماخوذ ہے صورت سے لتشابہما فی التحصل لیکن یہ ایک ضروری بات اس مقابل یہ قابل تنبیہ ہے کہ مادہ اور صورت کی دو قسم ہیں ایک واقعیہ اور دوسرا تشبیہیہ تو جنس وفصل کے لئے جو ماخذ ہیں وہ تشبیہی مادہ اور صورت ہیں واقعیہ نہیں والتشبیہۃ ما تکون محصلاً باعتبار العقل دلحاظ والواقعیۃ ما تکون محصلاً فی الوقع وتسمّٰی بالہیولیٰ پھر مادہ تشبیہیہ کی بھی دو قسم ہیں ایک خارجیہ دوسرا عقلیہ خارجیہ وہ ہوگا جو باعتبار بشرط لا شئی کے حاصل ہو اور عقلیہ وہ ہے جو محصل باعتبار لابشرط شئے کے ہو۔ فافہم ۱۲۔

هو الفرق بين الفصل والصورة ومن ههنا تسمعهم يقولون ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة والرابع قالوا ان الكلي جنس للخمسة فهو اعم واخص من الجنس معا وحله ان كلية الجنس باعتبار الذات وجنسية الكلي باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض وتتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام ومن ههنا تبين جواب ما قيل ان الكلي

۵۳ قولہ الرابع الخ اس بحث میں ایک اشکال کو رفع کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ ایک طرف تو جنس نوع فصل خاصہ اور عرض عام جو کلیات خمسہ ہیں ان کے لئے کلی ایک جنس ہے جس کے ماتحت یہ پانچوں تمام انواع بن کر مندرج ہیں لان الکلی صادق علی ہذہ الکلیات الخمسۃ المختلفۃ بالحقائق وداخل فی حدودہا لہذا کلیات خمسہ کلی کے لئے انواع اور کلی ان کے لئے جنس ہے اور دوسری طرف کلیات خمسہ میں بھی ایک فرد جنس کی نام سے موجود ہے تو کلی جنس سے دجو اس کا ایک فرد خاص ہے) عام بھی ہوئی اور جنس سے خاص بھی ہوئی فحینئذ یلزم اجتماع المتنافیین وہو باطل فما جوابک عام تو اس واسطے ہوئی کہ کلی کا کلیات خمسہ کے لئے جنس ہونا مسلم ہے اور اُن کلیات خمس میں کا ایک کلی جنس بھی ہے لہذا کلی (جس طرح کہ باقی کلیات کے لئے جنس ہے اسی طرح) جنس کیلئے بھی جنس بنا اور جنس الشئی یکون اعم منہ مشہور قاعدہ ہے لہذا کلی جنس سے عام ہوا باقی رہا کلی کا جنس سے خاص ہونا تو یہ بھی لازم آرہا ہے اس لئے کہ جنس نام ہے اس مفہوم کا جو مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما ہو ہے اور یہ تعریف کلی پر صادق ہے لہذا ان مطلق جنس کے افراد میں سے ایک فرد بھی ہوئی اور فرد الشئی یکون اخص منہ بھی مشہور اور مسلم ہے لہذا کلی (جنس کے بقیہ افراد کی طرح) ایک فرد ہونے کی وجہ سے جنس سے اخص بھی ہوئی اور یہی معنی ہیں فہو اعم واخص من الجنس کے جس سے اجتماع متنافیین لازم آرہا ہے حالانکہ اجتماع متنافیین ناجائز اور باطل ہے ۱۲

من جہۃ واحدۃ ہو تب مستحیل ہے من جہتی الذات والعرض اعمیت واخصیت کا تحقق اگر یہاں ہوا بھی تو کوئی خرابی نہیں فافہم ۱۲

۵۵ قولہ کلیۃ الجنس الخ یعنی کون الجنس کلیاً جس کے معنی عموم الکلی من الجنس کے ہیں کہتے ہیں کہ یہ ذات جنس کے اعتبار سے ہے بان الکلی داخل فیہ وذاتی لہ اور کون الکلی جنساً یعنی اخصیۃ کلی من الجنس بہ اس حیثیت سے ہے کہ جنس خارج ہے کلی سے اور عارض ہے کلی کو لکون معنی الجنسیۃ غیر داخل فی الماہیۃ الکلی ۱۲

۵۶ قولہ غیر اعتبار العرض الخ تو جنس سے کلی کی اعمیت باعتبار ذات کلی کی ہے اور کلی کی اخصیت جنس سے باعتبار کلی کو جنسیت کے معنی کے عارض ہونیکے ہے فالاعمیۃ والاخصیۃ باعتبارین لا باعتبار واحد فلا اجتماع للمتنافیین المستحیل کما لا یخفی ۱۲

۵۷ قولہ ومن ههنا الخ یعنی ماسبق بیان سے اعتراض مندرجۃ الذیل کا جواب بھی ظاہر ہوا اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ کلی خود اپنے نفس کے لئے فرد ہے کیونکہ یہ کہنا درست ہے کہ الکلی کلی اور چونکہ فرد الشئے (بسبب اس کلی کے ماہیت پر کچھ خصوصیت زائدہ رکھنے کی) غیر الشئے ہوا کرتا ہے اور سلب الشئی عما ہو غیرہ جائز ہے تو سلب کلی از نفس خود بھی صحیح ہونی چاہئے حالانکہ سلب الشئے عن نفسہ محال ہے ۱۲

۵۸ قولہ تبین جواب الخ خلاصہ اس اعتراض سے جواب کا یہ ہوگا کہ کلی عین خود ہے باعتبار نفس خود اور کلی فرد ہے کلی سے باعتبار عروض مبدء تو عینیت وغیریت دونوں اس میں متحقق ہیں لیکن دو اعتبار سے کہ استحالۃ السلب بالنظر الی الذات ہے اور صحت سلب بالنظر الی العرض ہے جس میں کوئی مضائقہ نہیں ۱۲

۵۹ قولہ ان الکلی الخ اعتراض کا جواب تو ماسبق حاشیہ میں ہم نے ذکر کیا ہاں توضیح اعتراض حسب التحریر مصنف ضروری ہے اگرچہ من ههنا کے تحت اجمالاً اعتراض کا ذکر بھی ہم کر چکے۔ تو کہتے ہیں کہ کلی بھی مفہوم من المفہومات ہے اور ہر مفہوم کیلئے کلی یا جزئی ہونا ضروری ہے لکمال الانحصار فیہما اور کلی کو جزئی کہنا تو باطل ہے لہذا الا محالۃ ماننا ہوگا کہ مفہوم کلی کلی ہے تو گویا کہ خود مفہوم کلی بھی کلی کے اور افراد کی طرح کلی کا ایک فرد ہوا اور فرد الشئے غیر الشئے ہونا اور سلب الشئے عن غیر الشئی کا صحیح ہونا یہ دونوں مسلمات میں سے ہیں اس لئے اس کی رو سے سلب الکلی عن الکلی درست ہوگی جس کے بموجب چاہئے کہ الکلی لیس بکلی کہنا صحیح ہو حالانکہ یہ کہنا سلب الشئی عن نفسہ ہونیکے سبب محال ہے لان کل شئے یثبت لنفسہ بالضرورۃ وما کان ضروری الثبوت فسلبہ یکون محالاً تو مصنف کہتے ہیں کہ بظاہر واقعی یہ اعتراض پڑ سکتا ہے لیکن اعتبار ذات واعتبار عرض کے مغائر ہونے کے سبب پچھلے بیان سے اس اعتراض کے جواب کی بھی تبیین ہوتی ہے کہ صحت سلب کلی من الکلی اسوقت ہے جب کلی کو من حیث الفردیۃ مع قطع النظر عن جنبیۃ نفسہ لیا جاوے تو فرد ہونیکا لحاظ کر کے فرد الشئے غیر الشئی ہونیکے سبب باعتبار انہ غیرہ سلب صحیح ہے ہاں قطع نظر عن الفردیۃ کر کے اگر اس کلی کو باعتبار کونہ نفس الشئی عینہ کے لیا جاوے تو پھر سلب ہرگز صحیح نہیں ورنہ سلب الشئی عن نفسہ لازم آجائیگا تو سلب اور استحالۃ السلب باعتبارین ہونیکے سبب کوئی اعتراض نہیں چونکہ معترض نے صرف الکلی کبیر میں وحدت لفظ کیطرف نگاہ کی اور ان دو حیثیتوں کی ملاحظہ سے غافل رہا اس لئے اس کو شبہ ہوا ۱۲

۵۴ قولہ وحلہ الخ اس اعتراض کا جواب ماتن نے جن الفاظ سے دیا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ جنس کی کلیت باعتبار ذات کے ہے یعنی کلی ذات جنس میں داخل ہے اور کلی کی جنسیت بالعرض ہے یعنی جنس کلی کے عوارض میں سے ہے اور اس میں شک نہیں کہ اعتبار ذات غیر ہے اعتبار عرض کے تو کلی کی اعمیت جنس سے ذاتاً ہے اور کلی کی اخصیت باعتبار عروض جنسیت کے ہے اور چونکہ تفاوت احکام بتفاوت الاعتبارات جائز ہے تو اسمیں کچھ مضائقہ نہیں کہ کلی ایک اعتبار سے عام اور دوسرے اعتبار سے خاص ہو ہاں اگر من جہۃ واحدۃ اس کی اعمیت واخصیت ہوتی تب اعتراض اجتماع المتنافیین صحیح تھا۔ کیونکہ صدق المتنافیین علی امر واحد جب ۴

فرد من نفسہ فہو غیرہ وسلب الشئ عن نفسہ محال نعم یلزم ان یکون حقیقۃ الشئ عینا لہ وخارجا عنہ لکن لما کان باعتبارین فلا محذور فیہ ومن ثم قیل لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ والخامس قیل ان کان موجودا فہو متشخص فکیف مقولیتہ علی کثیرین والا فکیف یکون مقوما للجزئیات الموجودۃ وحلہ ان کل موجود معروض للتشخص مسلم وذالک دلیل التقسیم والاشتراک ودخول التشخص فی کل موجود ممنوع الثانی النوع

۵۱ قولہ نعم الخ فرماتے ہیں کہ اس جواب سے اگرچہ ایک اور شبہہ یہ پڑ رہا ہے کہ اس سے تو لازم آیا کہ حقیقۃ الشئ مثلاً مفہوم الکلی عین الشئ بھی ہو اور خارج الشئ بھی ہو کیونکہ مفہوم الشئ نفس الشئ ہوا کرتا ہے لہذا عین ہوگا اور پھر چونکہ اس سے ایک فرد بھی ہے لہذا افراد الشئ کے خارج الشئ ہونیکے سبب خارج بھی ہوگا تو پھر بھی اجتماع نقیضین باقی ہے تو ماتن کہتا ہے کہ یہ شبہہ ہے لیکن لما کان باعتبارین فلا محذور فیہ الخ ۱۲۔ ۵۲ قولہ باعتبارین الخ یعنی جواب ماسبق سے شبہہ پیدا شدہ کا مذکور لقولہ نعم یلزم الخ کا جواب بھی آسان ہے کیونکہ عینیت اور خارجیت جہت واحدہ سے نہیں بلکہ یہ بھی باعتبارین ہے یعنی بالنظر الی الذات عین ہے اور بالنظر الی الفردیۃ (باعتبار عروض حقیقۃ الکلیۃ لہ) خارج ہے فلا حرج فیہ لان لحوق المتنافیین لشئ باعتبارین جائز ۱۲۔ ۵۳ قولہ فلا محذور الخ یعنی کون الشئ عینا للشئ وخارجا عنہ اگرچہ فی شئی واحد متنافیین کا اجتماع ہے لیکن لما کان باعتبارین فلا محذور فیہ تو عینیت باعتبار ماہیت کے ہے اور غیریت باعتبار اس کے فردیت کے ہے ہاں اگر کون حقیقۃ الشئ عینا لہ وخارجا عنہ باعتبار واحد کے ہوتا تو پھر منع وارد ہو سکتا ۱۲۔

۵۴ قولہ ومن ثم الخ یعنی اعتبارات کے تفاوت سے احکام کا تفاوت ہونیکے سبب کہا گیا ہے یہ مشہور مقولہ کہ لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ کیونکہ حکمت نام ہے علم باحوال الاشیاء علی ما ہی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ کا تو اب اگر اعتبارات کا لحاظ نہ کر لیا جاوے تو احکام کا تفاوت کہاں سے ہوگا تو ظاہر ہے کہ علم بجمیع الاحوال بھی حاصل نہ ہو سکے گا کیونکہ علم بالاحوال جمیعاً احکام کے باہمی تفاوت ہی سے حاصل ہوا کرتا ہے ۱۲۔

۵۵ قولہ لبطلت الحکمۃ الخ یعنی اگر معرفت اعتبارات نہ ہو تو معرفت احوال موجودات باطل ہو کر رہے گی فان معرفتہا ذریعۃ لمعرفۃ احوالہا وہی الحکمۃ۔ اور یا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر معرفت اعتبارات نہ ہوتی تو علم حکمت باطل ٹھہرتا لان اکثر مسائل الحکمۃ مبنی علی معرفۃ الاعتبارات کما لا یخفی علی من لہ مہارۃ فی الفلسفۃ ۱۲۔

۵۶ قولہ الخامس الخ جنس کی مباحث میں سے پانچواں مبحث اس بارہ میں ہے کہ جنس کو خارج میں موجود مانتے ہو یا نہیں اگر کہتے ہو کہ خارج میں موجود ہے تو پھر اس کو کلی کہنا صحیح نہیں کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ الشئ ما لم یتشخص لم یوجد تو اس کی رو سے اگر موجود فی الخارج اس کو مانتے ہو تو چاہیے کہ جنس متشخص بھی ہو اور متشخص شئی کلی نہیں ہوا کرتی بلکہ جزئی ہوتی ہے تو اب جنس کا کثیرین پر محمول ہو سکنا بھی نہیں ہو سکے گا حالانکہ تم کہہ گئے ہو کہ جنس محمول ہوا کرتا ہے اور اگر کہتے ہو کہ موجود فی الخارج نہیں ہے تو یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ جب موجود نہیں ہے تو پھر کسی طرح اپنے افرادِ موجودہ فی الخارج کے لئے مقوم ذات کہلائے جانیکا مستحق ہوگا تو گویا کہ جنس نہ موجود ہو سکتا ہے نہ معدوم واسطہ بین المعدوم والموجود کی سی شکل جنس کی ہوئی حالانکہ ایسے واسطے اور بین بین شئے کے وجود کے متعلق اس سے قبل کسی نے کچھ کہا نہیں ہے ۱۲۔ ۵۷ قولہ والا الخ یعنی والا لم یکن الجنس او الکلی موجوداً فی الخارج فکیف یکون الکلی مقوما للجزئیات الموجودۃ اس لئے کہ معدوم کا کسی موجود کے لئے مقوم بننا بداہۃً غلط ہے ورنہ عدم جزء کل کے عدم کو مستلزم ہو جائیگا لہذا یہ شق ثانی بھی نہیں لے سکتے ہیں کہ کلی یعنی جنس کو معدوم فی الخارج مان لیں اور موجود ماننا بھی باطل تھا ورنہ جزئی ہونا اس کا لازم آجائے گا۔ تو گویا کہ واسطہ بین الوجود والعدم ہوا ۱۲۔

۵۸ قولہ وحلہ الخ اس حل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم جنس کو موجود مانتے ہیں لیکن آپ کے اس کلئے کا مطلب کیا ہے کہ کل کلی موجود متشخص اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر موجود کلی تشخص کا معروض ہے تو ہم اسے صحیح کہتے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنس کثیرین پر صادق نہ ہو سکیگا بلکہ کونہ معروضاً ہونا خود اس کی محمول علی الکثیرین ہونے کی تائید کر رہا ہے کیونکہ جب عارض اپنے معروض سے خارج ہوتا ہے تو معروض اپنے مرتبۂ ذات میں مع قطع النظر عن العارض مشترک بین الکثیرین ہی رہتا ہے لہذا اسکی کلیت بحالہ رہتی ہے موجود ماننے سے اس میں نقصان آکر جزئیت اس میں قطعاً نہیں آتی۔ کما زعمہ الباحث تو خلاصۂ جواب یہ ہوا کہ دو چیزیں ہیں ایک متشخص بمعنی معروض للتشخص ہونا اور دوسرا متشخص بمعنی مدخول التشخص ہونا اور مراد ہمارے اول ہے جس پر کوئی اعتراض نہیں اور ثانی معنی کے ہم قائل نہیں ہیں تو اگر اس کو مان کر اعتراض ہو بھی تو اس کے جواب کے ہم ذمہ دار نہیں ۱۲۔

۵۹ قولہ دلیل التقسیم الخ کیونکہ تقسیم تب حاصل ہو جاتی ہے جب شئے واحد کے ساتھ قیود مختلفہ کا انضمام ہو جائے فیکون ذالک الشئ موجوداً فی ضمن الاقسام الحاصلۃ منہ ۱۲

۶۰ قولہ دخول التشخص الخ متاخرین کا مسلک یہی ہے کہ متشخص میں تشخص اس کا ایک امر داخلی ہے تو اس کو رد کر رہے ہیں مصنفؒ اپنے اس قول سے کہ ہم اسے نہیں تسلیم کرتے ہیں کہ ہر کلی موجود میں تشخص داخل ہو۔ کیونکہ ہمارے نزد تشخص ایک امر عدمی ہے جو ماہیت متشخصہ سے بنفسہا مراتب وجود کلی میں منتزع ہوتا ہے اور اس کا جزء نہیں تو خود طبائع کلیہ میں یہ جائز ہے کہ وہ خارج میں یا ذہن میں وجود کے لئے معروض ہوں اور تشخص ان کا جزء ماہیت نہ ہو ورنہ پھر ایسے کلیات کہنا ہی غلط ہوگا ہاں ہر موجود کلی کا معروض تشخص ہونا ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن اس وقت عدم محمولیت بر کثیرین پھر قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ اسکا معروض التشخص ہونا خود دلیل تقسیم واشتراک ہے کیونکہ معروض قطع نظر از عارض مشترک ہی ہوا کرتا ہے اور کثیرین پر صادق بھی ہوا کرتا ہے کما مر آنفاً ۱۲۔

۶۱ قولہ الثانی النوع الخ چونکہ کلیات خمسہ میں سے نوع ماہیت تامہ ہے اور اس معنی کو لیکر ذاتی ہے کہ لیس بخارج عن حقیقۃ ذاتہ اسلئے فصل خاصہ اور عرض عام پر اس کو مقدم کر چکے۔ اسکی تعریف میں جو قیود ہیں وہ غور طلب ہیں اس لئے سمجھ لیجئے کہ جنس اس تعریف کی کلی ہے جس کو اکتفاءً بما سبق فی تعریف الجنس حذف کر چکے ہیں اور المقول علی الافراد المتفقۃ الحقیقۃ فصل ہے اسکی جسکی وجہ سے جنس خاصہ اور عرض عام نکل جاتے ہیں اور فی جواب ما ہو اس کی دوسری فصل ہے جو خاصہ اور فصل قریب کے نکالنے کیلئے ہے اس لئے کہ وہ دونوں ای شئے کے جواب میں آیا کرتے ہیں ہاں نوع کی دو قسم ہے ایک حقیقی اور دوسرا اضافی تو یہ تعریف حقیقی کی ہے اضافی کی تعریف م

م کل حقیقۃ بالنسبۃ الی حصصہا الخ سے بیان کریں گے ۱۲

وهو المعقول على المتفقة الحقيقة في جواب ماهو كل حقيقة بالنسبة الى حصصها نوع وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو قولا اوليا والاول الحقيقي والثاني الاضافي وبينهما عموم من وجه وقيل مطلقا

٥١ وكل حقيقة الخ یعنی نوع حقیقی کی تعریف تو کر چکے کہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی تمام ماہیت ہو اب نوع اضافی بتلانا چاہتے ہیں کہ ہر حقیقت چاہے وہ نوعی ہو یا جنسی یا فصلی ہو یا خاصہ یا عرض عام جب اُس کی نسبت اپنے اُن حصوں کی طرف کر لیجائے جو اس حقیقت کے تحت میں مندرج تھے کی طرف اس حقیقت کی اضافت کرنے سے حاصل ہیں تو یہ بھی نوع ہے جیسے حیوانیت انسان یا ناطقیت زید وغیرہ۔ اور ان دونوں نوعوں کے درمیان عندالمتاخرین عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ اس میں ایک مادہ اجتماع کا اور دو مادے افتراق کے پیدا ہو رہے ہیں کہ مثلاً انسان پر دونوں صادق ہیں یعنی انسان نوع حقیقی ہے اور نوع اضافی بھی ہے اور حیوان نوع اضافی تو ہے لیکن حقیقی نہیں ہے اسی طرح نقطہ نوع حقیقی ہے لیکن نوع اضافی نہیں ہے لیکن جمہور مناطقہ کے نزد نوع حقیقی اور اضافی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ حقیقی اخص ہے اور اضافی اعم ہے کیونکہ قدما کے نزد نقطہ مطلقاً بسیط نہیں بلکہ صرف خارجاً بسیط ہے ذہناً نہیں کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ بساطت مطلقہ صرف باری تعالیٰ کے صفات میں سے ہے لہذا نقطہ نوع حقیقی نہیں ہے تو عموم خصوص مطلق کی نسبت باقی رہی ١٢

٥٢ قولہ الی حصصها الخ کلی کو اپنے جزئیات کی طرف مضاف کرنے سے جو چیز حاصل ہو جاتی ہے اُسے حصہ سے تعبیر کرتے ہیں جیسے حیوانیت انسان اور ناطقیت زید وغیر ذالک تو ہر حقیقت اپنے حصص کے اعتبار سے ملحوظ ہونیکی حالت میں نوع کہلائی جائیگی۔ کیوں کہ اس وقت وہ حقیقت اپنے اُس حصص کی عین حقیقت ہوتی ہے اور نوع بھی نام ہی ہے اُس کلی کا جو عین حقیقت افراد خود ہو۔ ہاں بعض لوگ حصہ کی تعبیر اس حقیقت سے کرتے ہیں کہ جس میں قید خارج اور تقیید داخل ہو یعنی یقال الحصۃ المطلق والتقیید بحیث یکون کلو احد منهما داخلا فی ماهيتها كما هو مشهور تو اس معنی کو لیکر حصص حقیقہ کو نوع اضافی کہنا درست نہیں ہو سکتا لیکن اگر مراد حصہ سے مطلق معروض للتقیید ہو کما قلنا بہ تو پھر اس کے نوع اضافی ہونے میں شک نہیں فافہم ١٢

٥٣ قولہ وقد یقال الخ اس تعریف ثانی کی قیود پر غور کیجئے کہ الماہیۃ جنس ہے جو جمیع کلیات کو شامل ہے اور المقول علیها وعلی غیرها الجنس یہ فصل ہے جس سے بسائط نکل جاتے ہیں اذ لیس لها جنس اور اسی طرح اجناس عالیہ بھی اس قید سے نکل جاتے ہیں اذ لیس فوقها جنس اور فی جواب ماہو دوسرا فصل ہے جس سے خاصہ اور عرض عام نکلیں گے اور قولاً اولیاً کی قید سے صنف نکل گیا اذ صدق الجنس علیہ لیس بذاتی یعنی بلا واسطۃ بل بواسطۃ صدق النوع علیہ اور صنف نام ہے اُس کلی کا جو حیثیت عرضیہ کلیہ کے ساتھ ماخوذ ہو یعنی نوعٌ مقیدٌ بصفۃ عرضیۃ کلیۃ کالزنجی والرومی فانهما صنفان للانسان والانسان نوع حقیقی تو انسان رومی اور انسان زنجی پر حیوان کا حمل بالذات اور اولاً نہیں ہے بلکہ بواسطۂ انسانیت کے ان پر محمول ہے تو انسانیت واسطہ ہوا ہے ثبوت حمل حیوان علی الزنجی والرومی کے لئے لہذا نوع کی اس تعریف کے اخیر والے قید سے صنف نکل گیا کیونکہ صدق جنس علی الصنف اولاً اور بلا واسطہ نہیں فافہم ١٢

٥٤ قولہ والاول الخ یعنی کلی مقول علی المتفق الحقائق فی جواب ماہو نوع حقیقی ہے فانہ تمام حقیقۃ افرادہ اور یا اسی وجہ سے کہ نوع کا جب بھی اطلاق ہو جائے تو مناطقہ کے عرف میں اُس سے متبادر یہی معنی ہے ۴ جو معقول علی کثیرین متفقین بالحقائق ہی ہوا کرتے ہیں لہذا یہی معنی اولیٰ للنوع معنی حقیقی ہے کیونکہ حقیقت کی علامت تبادر ہے۔ اور متبادر یہی ہے۔ اور ثانی معنے یعنی ماہیتٌ یقال علیها وعلی غیرها الجنس فی جواب ماہو نوع اضافی ہے اس لئے کہ اس کی نوعیت اپنے مافوق اجناس کی اضافت کی وجہ سے ہے مثلاً حیوان کہ اس کو بالنسبۃ الی ما فوقہ یعنی بہ نسبت جسم نامی کے لے کر نوع اضافی کہیں گے اور یہ معنی مجازی ہیں اس لئے کہ جب کوئی لفظ دو معنوں میں مستعمل ہو اور اُس میں کا ایک حقیقی ہو اور دوسرا معلوم نہو تو اُس دوسرے نامعلوم معنی کے متعلق تردد ہوتا ہے کہ شاید وہ بھی حقیقی ہو اور یہ لفظ مشترک ہو دونوں میں اور یہ بھی احتمال اُس معنی نامعلوم میں ہوتا ہے کہ شاید وہ مجازی ہو تو گویا کہ یہ لفظ نوع جو واحد متکثر المعنی ہے اس وقت بین الحقیقۃ والاشتراک والمجاز دائر ہوا اور قاعدہ یہ ہے کہ جب لفظ حقیقت و مجاز اور اشتراک میں دائر ہو جائے تو حقیقت و مجاز پر حمل کرنا اُس کا اولیٰ ہوتا ہے اس لئے نوع کو معنی اولیٰ کے اعتبار سے حقیقی کہیں گے اور معنی ثانی کے اعتبار سے مجازی اگرچہ مصنف رح کو والاول الحقیقی کے بعد الثانی المجازی کہنا چاہیئے تھا لیکن اس پر تصریح کی حاجت انہیں نے نہ سمجھی ہو گی کیوں کہ حقیقت کیساتھ مجاز کو اتنا قرب اور شہرت ضرور ہے کہ والاول الحقیقی سے خود بخود بدون تصریح کے والثانی المجازی سمجھا جا سکتا تھا اس لئے اول کو حقیقی کہنے کے بعد ثانی پر صراحۃً مجازی کا اطلاق نہ کر چکے بلکہ والثانی الاضافی کہہ چکے ١٢

٥٥ قولہ وبینهما عموم من وجہ الخ یعنی نوع حقیقی اور اضافی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ انسان میں دونوں جمع ہیں اس لئے کہ انسان کلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق بھی ہے اور ماہیۃ مقولٌ علیہ وعلی غیرہ مثلاً الفرس کو لے لو الجنس فی جواب ماہو کا بھی مصداق ہے حیوان نوع اضافی تو ہے لیکن نوع حقیقی نہیں ہے اور صورت جسمیہ مثلاً نوع حقیقی تو ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ بالنظر الی افرادہا نوع حقیقی ہے لیکن یہ نوع اضافی نہیں ہے تو تین مادے ایک اجتماع کا اور دو افتراق کے اس میں پائے گئے جس کی وجہ سے اس میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت معلوم ہو رہی ہے کما قال بہ المتاخرون ١٢

٥٦ قولہ وقیل مطلقاً الخ یعنی قدماء اس کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ نوع اضافی عام ہے اور حقیقی خاص ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ دنیا میں کوئی شئے ممکن موجود مقولات عشر سے خارج نہیں ہے۔ مصنف نے اس مقام پر اپنے حاشیہ میں یہ کہا ہے کہ نظراً الی مفهوم النوع الحقیقی والاضافی بادی الرائی میں عموم من وجہ کی نسبت کا ماننا ان میں درست معلوم ہو رہا ہے لیکن بحسب النظر الدقیق عموم خصوص مطلق کی نسبت کا قائل ہونا موجہ ہے اذ لیس نوع حقیقی لایندرج تحت جنس اصلا کیونکہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اور مادہ اور جنس ذاتاً متحد ہیں کما عرفت لہذا ہر حادث مسبوق بالجنس ہونے کے سبب اُس جنس کے ماتحت ہوگا تو کوئی نوع حقیقی ایسا نہیں جو کسی جنس کے تحت مندرج نہو لہذا یہ صحیح ہوا کہ کل نوع حقیقی نوعٌ اضافیٌ ولا عکس وہذا ہو العموم مطلقا لیکن ملا حسن نے مصنف کے اس منہیہ پر بہت ردّ کی ہے اور رد و دیکر فرمایا ہے کہ علامہ محب اللہ بہاری کا یہ قول اُن کے غفلت من مذہب الحکماء پر دال ہے اور پھر تفصیل سے اُن کی اس غفلت پر روشنی ڈالنے کے بعد آخر میں فرمایا ہے کہ نوع حقیقی بدون نوع اضافی کے موجود ہے لہذا ماتن کا اپنے حاشیہ میں یہ کہنا کہ ان کے مابین عموم مطلق کی نسبت موجہ ہے بالکل غلط ہے بلکہ یہی درست ہے کہ نوع اضافی اور نوع حقیقی میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اجمالاً ہم بتلا چکے اور تفصیل طلب حضرات کے لئے مطولات کی مراجعت ضروری ہے فتشکر ١٢

+ + + + + + +

وہو کالجنس اما مفرد او مرتب فی اخص الکل السافل واعم الکل العالی لا احص الاعم المتوسط لان الجنسیۃ باعتبار العموم والنوعیۃ باعتبار الخصوص یسمی النوع السافل نوع الانواع والجنس العالی جنس الاجناس الثالث الفصل وہو المقول فی جواب ای شئی ہو فی جوہرہ ومالا جنس لہ کالوجود

۵۱ قولہ وہو کالجنس الخ یعنی نوع اضافی میں بھی جنس کے مانند اقسام عالی اور سافل وغیرہ کے جاری ہوتے ہیں اور جنس حقیقی میں اس کا جریان نہیں ہوتا اس لئے کہ اُس کے فوق دوسرا کوئی حقیقی نوع ہوتا ہی نہیں تو پھر اس ترتیب کی اس میں کوئی سبیل ہی نہیں تو نوع اضافی کے فوق اور تحت اگر کوئی دوسرا نوع نہ ہو تو اُسے مفرد کہیں گے جیسا کہ جنس مفرد اُس کا نام تھا جس کے فوق اور تحت کوئی جنس نہیں تھا تو نوع مفرد کی مثال عقلِ فعال ہے کہ جس سے فوق جوہر ہے لیکن وہ اِس کا جنس ہے نوع نہیں اور اُس کے ماتحت عقول عشرہ ہیں جو بھی انواع نہیں بلکہ اشخاص ہیں تو عقل فعال نوع اضافی مفرد ٹھیرا۔ اور یا نوع اضافی مفرد نہ ہوگا بلکہ مرتب ہوگا تو وہ تین قسم کا ہوگا کہ یا اعم الکل ہوگا یا اخص الکل ہوگا اور یا اعم من البعض اور اخص من البعض ہوگا تو نوع مرتب کی مثال علی الترتیب یہ ہوگی کہ انسان حیوان جسم نامی جسم مطلق اور جنس مرتب کی مثال حیوان جسم نامی جسم مطلق اور جوہر وغیرہ ہیں ۱۲

۵۲ قولہ اخص الکل الخ یعنی انواع واجناس میں کا اخص ترین وہ ہوگا جو سافل ہو مثلاً انسان کہ یہ نوع سافل ہے اور حیوان کہ یہ جنس سافل ہے اور ان میں کا اعم ترین کا نام عالی ہے جیسے جوہر کہ یہ جنس عالی ہے کیونکہ اس کے فوق کوئی اور جنس نہیں ہے۔ اور جسم کہ یہ نوع عالی ہے کیونکہ یہ جسم نامی حیوان اور انسان سے اعم ہے اور اس کے مافوق کوئی نوع بھی نہیں ہے باقی رہے وہ نوع اور جنس کہ جو اخص بھی ہیں اور اعم بھی یعنی بعض سے اعم ہیں اور بعض سے اخص مثلاً جسم نامی اور جسم مطلق تو اس کو متوسط کہیں گے لہذا جسم نامی نوع متوسط کہلائے گا کیونکہ یہ حیوان سے عام اور جسم سے خاص ہے اور جسم مطلق کو جنس متوسط کہیں گے کیونکہ یہ جسم نامی سے عام اور جوہر سے خاص ہے - ۱۲

۵۳ قولہ وان الجنسیۃ الخ اصطلاح مناطقہ کی توضیح کرنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے نوعِ سافل کو نوع الانواع نام رکھا ہے اور جنس عالی کو جنس الاجناس کہدیا ہے تو انہیں اگرچہ بظاہر ایک قسم کی نازیبائی معلوم ہوتی ہے لیکن چونکہ جنسیت کا تعلق عموم سے ہے اور نوعیت کا تعلق خصوص سے ہے اس لئے جب نوع الانواع کہیں گے تو اُس کے معنی یہ ہونگے کہ اخص جمیع الانواع اور ایسا سافل ہی ہوا کرتا ہے اور جب جنس الاجناس بولیں گے تو اُس سے مراد وہ ہوگا جو اعمیت میں تمام اجناس کے فوق ہو اور اس طرح کا جنس جنس عالی ہی ہوا کرتا ہے لہذا نوع اگرچہ سافل ہو لیکن اُس کو نوع الانواع کہنے میں کسی قسم کا تکلم نہیں کیونکہ وہ سافل ہوتے ہوئے ہی اپنی ماہیت نوعیہ اخصیہ میں تمام ہوتا ہے باقی جنس الاجناس میں عالی کو کہنا تو ظاہر ہے کہ صحیح ہے جس میں بیان یا وہم کی گنجائش ہی نہیں نافہم عن بیانت اندفاع مایرد علی اصطلاح المناطقۃ ۱۲

۵۴ قولہ الثالث الفصل الخ یعنی کلیات خمسہ میں سے تیسری کلی فصل ہے مصنفؒ نے اُس کی تعریف میں جو قیود لگائے ہیں اُس کے فوائد غور طلب ہیں تو ہو المقول فی جواب ای شئے سے نوع اور جنس خارج ہوئے کیونکہ وہ دونوں ما ہو کے جواب میں آیا کرتے ہیں اور اسی طرح اس سے عرضِ عام بھی خارج ہوا اس لئے کہ وہ کسی چیز کے بھی جواب میں نہیں آیا کرتا ہاں فی جوہرہ کی قید سے خاصہ کو خارج کردیا کیونکہ وہ ای شئی ہو فی عرضہ کے جواب میں آیا کرتا ہے۔ چونکہ فصل میں تین صفات موجود ہیں اِس کا ذاتی ہونا اور مخصوص ہونا اور اس کا ماہیت تامہ نہ ہونا اس لئے اپنے صفتین اخیرین کی بدولت عرضِ رابع ہے اِس کو موخر

مذکر کرنا ضروری ہوا ہاں صفت ذاتیت بھی چونکہ اس میں ہے اس لئے عرضیات یعنی خاصہ اور عرضِ عام پر اسکو تقدم کا حق حاصل ہے اس لئے اس کو جنس و نوع کے بعد اور خاصہ اور عرض عام سے پہلے لے آئے باقی ای شئی ہو فی جوہرہ کے معنی واضح ہیں یعنی جب مثلاً کوئی کہے کہ الانسان ای شئے ہو فی جوہرہ تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ ای شئی یمیز الانسان حال کون ذالک الشئی کائنا فی ذات الانسان اور ای شئی ہو فی عرضہ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ای شئے ہو یمیز المسئول عنہ حال کونہ کائنا فی مرتبۃ عوارضہ چنانچہ مطالب تصوریۃ کے تحت میں بھی معلوم ہوچکا تھا کہ ای ممیز کے طلب کیلئے موضوع ہے فتذکر وانطبق لینکشف لک الحال - ۱۲ ❊

۵۵ قولہ ومالا جنس لہ الخ اس لئے کہ فصل عبارت ہے کسی جزءِ مبہم کے جزء محصل سے تو جہاں پر یعنی جس چیز کے لئے جزء مبہم ہی نہ ہو وہاں جزءِ محصل کی ضرورت بھی نہیں ہوگی کیونکہ جزءِ محصل کی ضرورت تو وہاں ہوگی جہاں جزء مبہم کا تحقق تو ہو تو وہ چیز جس کے لئے جنس نہ ہو اُس کے لئے فصل بھی نہیں ہوگی کیونکہ ظاہر ہے کہ فصل مشارکاتِ جنسیہ سے تمیز دینے والی شئی کا نام ہے تو جہاں مشارکات کے فقدان کے سبب جنس کا وجود نہ ہو تو وہاں فصل کیسے ہوگی اِس کی مثال انہوں نے وجود بیان کی ہے کیونکہ وجود کے لئے جنس نہیں ہے تو اس کے لئے فصل بھی نہیں ہوگی۔ اب رہا یہ ثابت کرنا کہ وجود کے لئے جنس کیوں نہیں ہے تو یہ واضح ہے اس لئے کہ وجود بسیط ہے یعنی اس کے لئے کوئی جزء نہیں ہے تو اس کا جنس بھی نہیں ہے اور جب جنس اس کی نہیں ہے تو فصل بھی نہیں ہوگی لہذا مثال صحیح ہے - ۱۲

۵۶ قولہ کالوجود الخ یعنی وجود کے لئے جنس نہیں ہے تو اس کے لئے فصل بھی نہیں ہے وجود کے لئے جنس اس وجہ سے نہیں ہے کہ اگر اس کے لئے جنس ہو تو چونکہ یہ بھی قاعدہ ہے کہ جنس جس شئے کے لئے ہو اُس کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ وجود بسیط نہیں ہے بلکہ جنس و فصل سے مرکب ہے یعنی جیسے انسان کے لئے حیوان اور ناطق اجزاء ہیں اور انسان اس سے مرکب ہے جس میں ایک جزءِ عام اور دوسرا خاص ہے اسی طرح وجود کے لئے بھی ایک جنس اور دوسرا فصل مان کر ایک کو عام اور دوسرے کو خاص کہیں گے حالانکہ یہ امر باطل ہے اس لئے کہ ہم سوال کریں گے کہ جن اجزاء سے وجود کی ترکیب آپ مان رہے ہیں وہ اجزاء صفت وجود سے متصف ہیں یا صفت عدم سے صفت عدم سے تو اُس کو متصف نہیں کہہ سکتے ہیں ورنہ جو کل اُس سے مرکب ہے اُسے معدوم ماننا پڑیگا اس لئے کہ اعدام جزء مستلزم ہے اعدام کل کو لہذا لامحالہ کہیں گے کہ جن اجزاء سے وجود کی ترکیب ہے وہ صفت وجود سے متصف ہیں حالانکہ یہ شق بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ اتصاف شئے بنفسہ کو مستلزم ہے اور اتصاف شئی بنفسہ ناجائز ہے لہذا وجود کی ترکیب ایسے اجزاء سے ماننا جو صفتِ وجود سے متصف ہوں یہ بھی باطل ہوگا استلزام اتصاف شئے لنفسہ ظاہر ہے کیوں کہ وجود کل ہوگا اور اُس کا جزء بھی صفتِ وجود ہی سے آپ متصف مان رہے ہیں اور یہ بعینہ اتصاف شئی بنفسہ ہے تو لاجرم ثابت ہوا کہ وجود کو مرکب ماننا غلط ہے اور جب مرکب نہیں تو بسیط ہونا اس کا ثابت ہوا۔ لہذا وجود کے لئے نہ جنس ہے اور نہ فصل تو مثال ممثل لہ کے مطابق ہوئی فافہم ۱۲ (**ہدایت**) مختصر سی دلیل بساطتِ وجود پر ہم اُوپر ذکر کرچکے یہ چونکہ بہت تفصیل طلب بحث ہے اور تمام کا تمام مالہ وما علیہ ذکر کرنا اِس مقام کے شایانِ شان نہیں اس لئے ماذکر پر اکتفاء کرنا مناسب حال ہے۔ ہاں اتنا یاد کرلینا ضروری ہے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

۵۱ قولہ امرٌ مبہمٌ یعنی حکماء کہتے ہیں کہ جنس ایک امرِ مبہم ہے اس کے تحصل کا دار و مدار فصل پر ہے کہ جبتک اس کے ساتھ فصل نہ ملایا جائے اس وقت تک جنس کا وجودِ تحصلی ہوا ہی نہیں کرتا۔ جنس کے مبہم ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جنس مجہول ہے بلکہ اس کے ابہام سے مراد یہ ہے کہ جنس تحیّنی وحدۃ کے اعتبار سے تو واحد ہے لیکن بحسب الواقع شئے واحد نہیں بلکہ اس میں اشیاء کثیرہ ہیں اور جب خود اپنے وجود تحصلی میں جنس مبہم ہونے کے سبب فصل کا محتاج رہا تو اسپر مرتب کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ فہو علۃ لہ۔ الخ ۱۲ **۵۲ قولہ فہو علۃ لہ** الخ یعنی جب جنس کے امرِ مبہم ہونے میں شک نہیں اور یہ بھی واضح ہے کہ یہ اپنے تحصل میں فصل کا محتاج ہے کہ جب تک اس کے ساتھ فصل نہ ملایا جاوے۔ تب تک اس سے کوئی حقیقت نوعیہ نہیں بن سکتی تو لامحالہ یہ ثابت ہوا کہ فصل جنس کے لئے علت ہے اس لئے کہ جنس فصل کے انضمام سے قبل مبہم ہوا کرتا ہے لیکن جب اس کے ساتھ فصل مل جاتا ہے تو ایک مستقل حقیقتِ نوعیہ اس سے پیدا ہوجاتی ہے لہذ فصل جنس کے وجودِ تحصلی کے لئے علت ہوا کہ اُس سے اُس کے ابہام کو رفع کرنیوالی شئی فصل ہے۔ یہاں یہ اعتراض پڑ سکتا ہے کہ ماسبق میں تو اس بات کی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ جنس اور فصل دونوں جعلاً اور وجوداً متحد ہیں تو اب یہاں ایک کی آخر کے لئے علت کہنے کا قول کیسے صحیح ہوسکتا ہے کیونکہ علت و معلول میں وجوداً تغائر ضروری ہے والفصل لایغائر فی الوجود حسب ما قلتم فکیف یکون الفصل علۃً للجنس لیکن اس اعتراض کا جواب سہل ہے اسلئے کہ تغائر فی الوجود اُس علت میں ضروری ہے جو معلول کے وجودِ حقیقی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ اُس علت میں بھی جو معلول کے تحصل کا فائدہ دے کیونکہ علتِ تحصل کا اپنے معلول کے متحد فی الوجود ہونا ضروری ہے نہ کہ مغائر فی الوجود ہونا۔ اذ لا بد من الاتحاد فی الوجود بین المحصِّل والمبہم ہاں اگر ہم جنس کے وجودِ حقیقی کے لئے فصل کو علتِ تامہ مان لیتے تب اعتراض لازم ہوسکتا تھا ہم نے تو جنس کے وجودِ تحصلی کے لئے فصل کو علت کہتے ہوئے فہو علۃ لہ کہا ہے فلا اعتراض فافہم فان فیہ شئے دلہ جواب۔ ۱۲

۵۳ قولہ فلا یکون الخ یہاں سے وہ پانچ تعریفات شروع کرچکے۔ جن میں کی اس پہلی تفریع کا ماحصل یہ ہے کہ چونکہ فصل جنس کے وجودِ تحصلی کے لئے علت ہے لہذا کسی جنس کا فصل اُس فصل کے لئے جو جنس ہے جنس نہیں ہوسکے گا مثلاً ناطق فصل ہے ایک جنس کے لئے جو حیوان ہے تو اب اگر یہ ناطق بالفرض جنس بنادیا جائے حیوان کے لئے تو حیوان جو جنس ہے اس کے لئے فصل ہوجائیگا اور فصل شئے علتِ شئے ہوا کرتی ہے تو حیوان حیوان کے لئے علت بن جائیگا اور یہ توقفِ شئی علی نفسہٖ ہونے کے سبب باطل ہے لہذا یہ کہنا درست ہے کہ لا یکون فصل الجنس جنساً للفصل الذی ہو الجنس یعنی جنس کو فصل اور فصل کو جنس بنادیا جائے یہ نہیں ہوسکتا ورنہ دَور لازم آجائیگا اس لئے کہ فصل علت ہے جنس کے لئے تو اب اگر اُس جنس کو جنس کے لئے فصل کہہ دیا جائے تو وہ جنس اُس کو فصل قرار دینے کے سبب فصل کے لئے علت بن جائے گا دبل ہذا الّا الدور والدور باطلٌ فکون الفصل جنساً للفصل الخ باطلٌ وہذا مطلو بنا بقولنا فلا یکون فصل الجنس جنساً للفصل فافہم۔ ۱۲

الجنس امرٌ مبہمٌ[۵۱] لا تحصل الا بالفصل فہو علۃ لہ[۵۲] فلا یکون[۵۳] فصل الجنس جنساً[۵۴] للفصل ولا یکون[۵۵] لشئٍ

ء جنس ہوئی تو حیوان کو اس صورت میں انسان کیلئے فصل کہنا پڑے گا تاکہ انسان کو فرشتہ سے ممتاز کرلے اور چونکہ دوسری طرف حیوان انسان و فرس وغیرہ کے درمیان بھی مشترک ہے لہذا اس اشتراک کی وجہ سے حیوان انسان کے لئے جنس بھی ہے اور ناطق اس کے لئے فصل ہی حقیقۃً تو حیوان اور ناطق دونوں کے دونوں میں سے ہر ایک جنس بھی ہو اور فصل بھی ہو کہتے ہیں کہ یہ نہیں ہوسکتا اس لئے کہ جب قاعدہ یہ ٹھیرا کہ فصل علت ہے تحصلِ جنس کے لئے تو اب اگر یہ جنس بھی فصل بنجائے اُس فصل کے لئے تو لازم آئے گا کہ شئی واحد علت بھی ہو اور معلول بھی حالانکہ یہ دور کو مستلزم ہے اور دور محال ہے لہذا ناطق کو فصل اور جنس (باعتبار اشتراک بین الملک والانسان) کہنا اور اسی طرح حیوان کو جنس اور فصل (باعتبار کونہ ممیزاً لانسان عن الملک) کہنا محال ہے اور یہی معنی ہیں لا یکون فصل الجنس جنساً للفصل کے فتفکر یہاں یہ یاد رکھیے کہ ناطق کو جنس مان لینے کی جو صورت لائیں کونہ مشترکاً بین الانسان والملک کے نکال دی جاتی ہے یہ اُسوقت ہے جب کہ مراد ناطق سے وہ جوہر لیا جائے جس کا اثر معقولات کا ادراک ہو کیونکہ اسی معنی کو لیکر انسان اور فرشتہ کے درمیان نطق کا اشتراک بظاہر معلوم ہورہا ہے ورنہ ناطق بمعنی جوہرے کہ آں در حقیقت فصل است ہرگز ہرگز انسان اور ملک کے درمیان مشترک نہیں ہے اب اعتراض کی نوعیت کہ ناطق کو فصل اور جنس ماننا اور حیوان کو جنس و فصل ماننا آپ کچھ سمجھ گئے ہوں گے۔ واما الجواب عنہ فقد ذکرتہ آنفاً ۱۲

۵۵ قولہ ولا یکون لشئی واحد الخ یہ علیت فصل للجنس پر تفریع ثانی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات مسلّم ہے کہ فصل علت ہے جنس کی تحصل کا تو اس کی بناء پر اب یہ نہیں ہوسکتا کہ شئے واحد کے لئے ایک ہی مرتبہ میں دو فصلِ قریب ہوں ورنہ عللِ مستقلہ کا معلولِ واحد پر توارد لازم آجائے گا جو کہ ایک امرِ محال ہے۔ یا بالفاظ دیگر ایک جنس کے لئے ایک فصل یا کافی ہوگی یا نہیں اگر کافی ہو تو دوسری کی ضرورت نہیں رہے گی حالانکہ اُس کے لئے مانے گئے تھے دونوں علت تو استغناءِ ذات عن الذاتی کا لزوم ہوا یعنی جو ذاتی ہے اُس سے ذات کا استغنا لازم آیا حالانکہ ذات کے لئے ذاتی کا ثبوت ضروری ہوا کرتا ہے اور ایک فصل اگر کافی نہ ہو تو دونوں فصلوں کا مجموعہ فصل واحد ہوگا تو جب فصل دو نہ رہے بلکہ مجموعہ ہو کر ایک ہوئے تو پھر بعینہٖ ہمارے مدعا کی طرف رجوع ہے کیونکہ فصلان نہ رہے بلکہ فصلِ واحد ہوا شیٔ واحد کے لئے اور یہ جائز ہی ہے ۱۲ (ہدایت) تعددِ علل کی تین صورت ہیں پہلی یہ کہ علتین مستقلتین کا علی سبیل الاجتماع توارد ہوجائے معلول پر بان یوجد المطلوب باجتماع العلتین المستقلتین اور دوسری صورت یہ ہے کہ توارد علتین علی المعلول الواحد علی سبیل التعاقب ہوجائے بان توجد احد من العلتین فیوجد المطلوب و توجد واحدۃ اخری فیوجد المطلوب۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں مستقل علتوں کا توارد معلولِ واحد پر ہوجائے بان یمکن ان یحصل المطلوب ابتداءً من کل واحدٍ منہما بان یحصل من العلۃ الواحدۃ بدون الاخری او یحصل من الاخری بدون تلک اذا حصل من احدہما فلا یحتاج الی الاخری الخ تو ان تینوں صورتوں میں سے جو صورت بھی لے لیا جاوے ہر ایک پر توارد علل علی المعلول الواحد ناجائز ہی ہے اگرچہ بعض محققین نے صورتِ ثالث سے جائز ہونے کا قول کیا ہے لیکن وہ بھی صحیح نہیں۔ چونکہ شیخ الرئیسؒ نے شفاء میں یہ کہا ہے کہ جنسِ قریب تو واقعی ایک ہونا چاہیئے لیکن کسی جنس کے لئے فصولِ کثیرہ اگر پائے جائیں تو اسمیں کوئی خرابی نہیں کیونکہ ان کے خیال میں حساس اور متحرک بالارادہ وغیرہ فصلِ قریب ہیں حیوان کے لئے تو مصنفؒ اُن پر رد کرتے ہوئے لایکون لشئی واحد فصلان قریبان کہہ چکے۔ امام رازیؒ نے بھی مصنفؒ کی طرح کہا ہے اور مستقل دلائل بیان کئے ہیں کہ فصل نام ہے کمالِ جزءِ ممیز کا اور کمالِ جزءِ ممیز صرف ایک ہی ہوسکتا ہے نیز کہا ہے کہ ماہیت نوعیہ کی تقویم کیلئے ۴

۵۴ قولہ جنساً للفصل الخ یعنی مثلاً ناطق بعض کے خیال میں انسان اور ملک کے درمیان مشترک ہے تو اس اشتراک کی وجہ سے انسان کے لئے ناطق ۴

۴ جب ایک فصل کافی ہے تو دوسرے کو بداہۃً لغو کہنا پڑے گا کما مر منا الخ " کہ فصل جو مقسم جنس ہوتا ہے جنس کے وجود کیلئے اس معنی کو لیکر مانند علتِ تامہ کے ہے کہ لا یحتاج الجنس ذ ... بالفصل الا شئے آخر تو فصل گویا کہ علتِ تامہ کے مانند ہوا جس کا تعدد معلول کے واحد ہونے کی صورت میں نہیں ہوسکتا کیونکہ ہم کہہ چکے کہ توارد علل مستقلہ

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کہ ملا حسن نے اس مسئلہ کے اکثر پہلوؤں پر بحث کرنے کے بعد یہ فرمایا ہے کہ بساطتِ وجود پر جتنے دلائل مذکور ہیں وہ ضعیف ہیں تحقیقی بات یہی ہے کہ منشاءِ نزاع متعین کر دینا اولاً ضروری ہے تو اگر وجودِ مصدری انتزاعی کے متعلق بساطت کا دعویٰ ہو تو اُس میں شک نہیں کہ چونکہ اِس کی حقیقت سوائے ما ینتزع فی الذہن کے اور کچھ نہیں ہے لہٰذا شئے منتزع کے بداہۃً بسیط ہونے کے سبب لامحالہ وجود بھی بسیط ہے جس سے فارسی میں ہستی سے تعبیر کریں گے چنانچہ سید زاہد ہروی وغیرہ نے بھی وجودِ مصدری انتزاعی کے بسیط ہونے کی تحقیق کی ہے اور اگر نزاع ما بہ الموجودیت یعنی وجودِ حقیقی کے بارہ میں ہو تو اُس کا چونکہ سید ہروی وغیرہ محققین کی تحقیق کے بموجب صرف واجب تعالیٰ میں انحصار ہے اور اس میں شک نہیں کہ واجب تعالیٰ ذہناً وخارجاً بسیط ہے کما مر فی المقدمۃ لہٰذا پھر بھی وجود بسیط ہونا چاہئے لیکن انحصارِ وجود بمعنی ما بہ الموجودیت کا انحصار فی الواجب چونکہ مسلّم عند الکل نہیں بلکہ ملا حسن کی اپنی تحقیق کے مطابق وجودِ حقیقی صرف ماہیت کا نام ہے لہٰذا وجود بعض حضرات کے نزد کالماہیۃ مرکب بھی ہوگا اور بسیط بھی جس طرح کہ ماہیت مرکب بھی ہے اور بسیط بھی ہے تو وجود بالمعنی المصدری کے بسیط ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے اور وجودِ حقیقی بمعنے ما بہ الموجودیت کی بساطت حیزِ خفا میں ہے فافہم ۱۲۔

لا فصل له فانه[51] مميّز عن مشاركات الجنس القريب فهو قريب او البعيد فبعيد وله[52] نسبة الى النوع بالتقويم[53] فيسمى مقوما وكل[54] مقوم للعالى مقوم للسافل ولا عكس والى الجنس[55] بالتقسيم فيسمى مقسما وكل[56] مقسم للسافل مقسم للعالى ولا عكس[57] قال الحكماء[58]

۵۱ قولہ فانہ ممیز الخ یعنی جس طرح کہ جنس کے مراتب ہیں بعض کو بعید کہتے ہیں اور بعض کو قریب ایسے ہی فصل بھی کبھی قریب ہوتا ہے اور کبھی بعید تو اگر کوئی فصل ایسا ہو کہ نوع کو اُس کے جنسِ قریب کے شرکاء سے امتیاز دینے والا ہو تو وہ قریب ہے مثلاً ناطق جو انسان کو اُس کے حیوانیت میں (جو جنسِ قریب ہے) جو شرکاء ہیں اُس سے امتیاز دینے والا ہے۔ لہٰذا یہ فصل قریب کہلائے گا۔ اور اگر نوع کو جنسِ بعید میں جو شریک ہیں اُس کو امتیاز دینے والا ہو تو وہ فصل بعید ہے مثلاً حساس جو انسان کو تمیز دینے والا ہے اُس کے اُن شرکاء سے جو اس کیساتھ اِسکے جنسِ بعید یعنی جسمِ نامی میں شریک ہیں لہٰذا حساس فصلِ بعید ہے ہاں باقی رہی وہ چیز جس کے لئے سرے سے جنس ہی نہ ہو نہ قریب اور نہ بعید تو چونکہ اُس میں مشارکات نہیں ہونگے اس لئے اُس کے لئے کسی ممیز کی بھی ضرورت نہیں ہوگی چنانچہ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا بھی کہ مالا جنس لہ کالوجود لا فصل لہ فتذکر وتشکر۔ ۱۲

۵۲ قولہ ولہ نسبۃ الخ یعنی فصل کی نسبت نوع کی طرف بھی کیجاتی ہے اور جنس کیطرف بھی لیکن چونکہ یہ نسبت دونوں ایک قسم کی نہیں ہیں بلکہ فرق ہے اس میں اس لئے کہتے ہیں کہ نوع کی طرف فصل کی نسبت تقویمِ نوع کے لئے ہوتی ہے کہ یہ فصل اُس نوع کا جزءِ قوام ہوتا ہے چنانچہ اس وقت اس کا نام مقوِّم رکھ لیتے ہیں اور اس کی نسبت جنس کی طرف بالتقسیم ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کو مقسّم کہتے ہیں۔ چنانچہ مصنفؒ بھی کہتے ہیں کہ فیسمے مقوّماً اس قدر بیان کر لینے کے بعد مصنفؒ نے درمیان میں مراتبِ انواع کے مطابق جو حکمِ تقویمِ فصل للنوع ہے اُس کو بیان کیا ہے اور پھر بعد میں فرمایا ہے کہ والی الجنس بالتقسیم الخ یعنی عبارت دراصل یوں ہے کہ للفصل نسبۃ الی النوع بالتقویم والی الجنس بالتقسیم۔ ۱۲

۵۳ قولہ بالتقویم یعنی جب فصل کی نسبت اُس نوع کی طرف کی جائے جس کو اس فصل نے تخصیص وتمیز دی ہے تو اس وقت اِس فصل کا نام مقوّم ہوگا اور جب فصل کی نسبت ہوجائے اُس جنس کی طرف جس سے اس فصل کی بدولت نوع کی تمیز ہوئی ہے تو اِس وقت اس فصل کو مقسّم کہتے ہیں۔ ۱۲

۵۴ قولہ وکل مقوّم للعالی الخ چونکہ اجناس و انواع کے درجے ہوتے ہیں بعض سافل اور بعض عالی بعض متوسط تو اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جب فصل مُقوِّم للنوع ہے تو آیا جو فصل کہ مقوِّم ہو نوعِ عالی کا وہی مقوم ہوگا سافل کے لئے ؟ یا اس کے برعکس معاملہ ہوگا۔ اور اسی طرح اجناس میں بھی مراتب ہیں جنسِ عالی جنسِ سافل اور جنسِ متوسط تو آیا جو فصل کہ مقسّم ہو جنسِ عالی کا تو وہی بعینہٖ باقی اجناس کا بھی مقسّم ہوگا یا نہیں تو اِس فرق کو واضح کرنا ضروری تھا اس لئے یہاں سے اِس کو بیان کر رہے ہیں کہ ہر وہ فصل جو کہ نوعِ عالی کے لئے مقوِّم بنا ہو وہ ضرور بالضرور نوعِ سافل کے لئے بھی مقوّم ہوگا اس لئے کہ مقوم عالی جزء ہوتا ہے نوعِ عالی کا اور نوعِ عالی خود بنفسہ جزء ہوا کرتا ہے نوعِ سافل کے لئے اور جزء الجزء جزءٌ مشہور اور مسلّم قاعدہ ہے لہٰذا فصلِ مقوّم للنوع العالی مقوّم ہوگا نوعِ سافل کا بھی ہاں اسکا عکس نہیں ہے یعنی ایسا نہیں کہ ہر وہ فصل جو مقوّم ہو نوعِ سافل کے لئے وہ مقوّم بنے نوعِ عالی کے لئے بھی اسلئے کہ نوعِ سافل نوعِ عالی کا جزء نہیں ہے حتی کہ جزءِ جزء الشئی جزء لہ کے تحت میں آجائے مثلاً ناطق کہ انسان کا تو مقوم ہے لیکن حیوان کا مقوّم نہیں بلکہ اُس کے لئے مقسّم ہے۔ کما ہو الظاہر۔ ورنہ اگر حیوان کا بھی ناطق مقوم بنجائے تو پھر نوعِ سافل کی وہ نوعیت جو باعتبار خصوصیت کے تھی وہ زائل ہوجائیگی حالانکہ ہم نے نوعِ سافل اخص الانواع مانا تھا۔ وہو خلاف المفروض۔ ۱۲

۵۵ قولہ والی الجنس الخ یعنی فصل کی نسبت نوع کی طرف بالتقویم تھی لیکن جنس کی طرف اس کی نسبت علےٰ سبیل التقسیم ہے بایں کون مقسما لہ بان ینضم معہ فصل فیکون قسما واذا انضم معہ فصل آخر یکون قسما آخر فیسمے مقسما یعنی اس وقت اس فصل کو مقسّم کہا جائے گا لکونہ مقسما للاجناس اب چونکہ اجناس میں بھی مراتب ہوا کرتے ہیں جنسِ عالی جنسِ سافل اور جنسِ متوسط وغیرہ کے تو آیا جو فصل مقسّم ہے جنسِ عالی کا وہ مقسم ہوگا باقی اجناس کا بھی یا نہیں تو اس کو کل مقسّم للسافل مقسّم للعالی سے بیان فرمائینگے ۱۲

۵۶ قولہ وکل مقسم الخ یعنی جو فصل کہ جنسِ سافل کے لئے مقسّم ہو وہ جنسِ عالی کے لئے بھی مقسّم ہوگا اسلئے کہ جنسِ سافل جنسِ عالی کی ایک قسم ہے اور قسمِ قسمِ الشئے قسم الشئی ہوا کرتا ہے لہٰذا ہر وہ فصل جو جنسِ سافل کا مقسّم ہو وہ جنسِ عالی کا بھی مقسّم ہوگا۔ مثلاً ناطق کہ حیوان کا مقسّم ہے جو جنسِ سافل ہے تو یہ ناطق جسم نامی کا جو جنسِ متوسط یا عالی ہے اُسکا بھی مقسم ہوگا۔ ۱۲

۵۷ قولہ ولا عکس الخ یعنی جو فصل کہ جنسِ عالی کا مقسم ہو وہ جنسِ سافل کا مقسّم نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ جنسِ عالی جنسِ سافل کی قسم نہیں ہے تاکہ مقسم للعالی مقسّم للسافل بن جائے جیسا کہ حساس مثلاً مقسّم ہے نامی کے لئے لیکن یہ نہیں ہے کہ یہ مقسّم حیوان کے لئے بھی ہوسکے فافہم ۱۲

۵۸ قولہ قال الحکماء الخ یہاں سے مصنفؒ پانچ مسائل سمجھا دینا چاہتے ہیں اور چونکہ وہ پانچ مسائل متفرع ہوتے ہیں ایک قاعدہ پر تو پہلے اُس قاعدہ کو بیان کرنیکی غرض سے حکماء کا یہ قول نقل فرماتے ہیں اور اس کے بعد فلا یکون الخ سے اُسی پانچ مسئلوں کو تفریع کے طور پر ذکر فرمائیں گے۔ ۱۲

واحد فصلان قریبان ولا یقوم الا نوعا واحدا ولا یقارن الا جنسا واحدا فی مرتبۃ واحدۃ وفصل الجوہر جوہر خلافا للاشراقیۃ وہہنا شک من وجہین الاول ما اوردہ

۵۱ قولہ ولا یقوم الخ یہ تیسری فرع ہے جس کا ملخص یہ ہے کہ چونکہ فصل ایک امر بسیط ہے اور بسیط کا اثر واحد ہوتا ہے لان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد مشہور قاعدہ ہے فینبغی ان یکون اثر البسیط واحدا لا متعددا۔ اور یہی مطلب ہے لا یقوم الخ کا کہ جب فصل بسیط ہے تو وہ دو نوعوں کیلئے اگر مقوم ماہیت مان لیا جائے تو لازم آجائے گا کہ ایک شئی واحد بسیط دو چیزوں کے لئے علت بنی حالانکہ یہ حکماء کے نزدیک مستحیل ہے۔ بالفاظ دیگر اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک فصل دو نوعوں کے لئے مقوم ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے لئے جنس بھی متغائر دو ہوں گے یا جنس ایک ہوگا اگر جنس اس کے لئے ایک ہو تو اس سے لازم آئیگی دونوں نوعوں کی وحدت اس لئے کہ ذات کا اختلاف ذاتیات کے اختلاف کے سبب ہوا کرتا ہے اور اس صورت میں دونوں کے ذاتیات یہی ایک جنس وفصل ہیں تو نوع دو نہیں رہ سکے بلکہ دونوں کی وحدت ہوئی۔ اور اگر دو متغائر جنس اس کے لئے مانتے ہو تو لازم آجائیگا کہ شئی واحد بسیط دو چیزوں کے لئے علت ہوئی وہو ایضاً باطل کما مر لہذا فصل واحد صرف نوع واحد کی تقویم ماہیت کر سکے گا نہ کہ دو کی وہو مطلوبنا۔۱۲

۵۲ قولہ ولا یقارن الخ یعنی فصل قریب صرف جنس واحد کے ساتھ مل کر اس کا مقسم بن سکتا ہے جس طرح کہ فصل واحد صرف نوع واحد کی تقویم ماہیت کر سکتا تھا اسی طرح فصل واحد جنس واحد ہی کے لئے مقسم بن سکے گا نہ کہ دو کے لئے اور اس کی دلیل ماسبق تفریع ہی کی طرح ہے فتذکرہ نیز اگر دو جنسوں کے ساتھ اس کی مقارنت صحیح ہو سکے تو دو نوعوں کے لئے اس کا مقوم ہونا بھی صحیح ہوگا حالانکہ تالی باطل ہے لما عرفت من قول المصنف آنفا فالمقدم مثلہ۔ فافہم۔۱۲

۵۳ قولہ وفصل الجوہر جوہر الخ۔ یہ پانچویں تفریع ہے۔ کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جوہر کا فصل جوہر کے علاوہ کوئی اور شئی ہو اس لئے کہ جب فصل علت ہے جنس کیلئے تو اگر کسی جوہر کا فصل مثلاً عرض ہو جائیگا تو معلول کا علت سے اقوی ہونا لازم آجائیگا اس لئے کہ جوہر عرض سے وجوداً اقوی ہے حالانکہ علت اقوی ہونا چاہیے اپنے معلول سے خلافاً للاشراقیہ۔۱۲

۵۴ قولہ خلافاً للاشراقیۃ الخ یعنی اشراقیہ اس کے خلاف کہتے ہیں یعنی وہ کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ایک عرض جوہر کی فصل بنے مثلاً سریر مرکب ہوتا ہے قطعات خشب سے تو سریر جوہر ہے اور اس کی ہیئت وحدانیہ جو اس مخصوص سریر کو اسی قسم کے دیگر سریروں سے امتیاز دینی والی ہے وہ عرض ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہاں جوہر کا فصل عرض بنا ہے حالانکہ آپ فصل الجوہر جوہر ہی کہہ چکے ہیں لیکن اشراقیہ کا یہ استدلال بہت کمزور ہے اس لئے کہ ہیئۃ وحدانیہ سریر کی سریر میں داخل نہیں ہے بلکہ سریر تو ان قطعات خشب سے تعبیر ہے جو اس ہیئت کا معروض بنے ہوئے ہیں لہذا ہیئت جو ایک امر عارض ہے سریر کی داخل سریر نہیں ہے تو پھر اسے فصل جو جزو داخل شئی کا نام ہے کہنا فضول ہے اور جب وہ فصل نہ ہوا تو اب یہ کہنا بھی غلط ہوا کہ اس صورت میں جوہر کا فصل عرض آیا ہے لہذا اصل مطلوب ہمارا بحالہ باقی رہا کہ فصل الجوہر لا یکون الا جوہراً اور مزعوم اشراقیہ باطل ٹھہرا۔۱۲ (تنبیہہ) اشراقیہ نے صراحۃً کہیں بھی یہ نہیں کہا ہے کہ جواہر کے فصول اعراض ہو سکتے ہیں ہاں ان کے بعض اقوال سے ان کا مزعوم ظاہر ہو رہا ہے کیونکہ انہوں نے مثلاً یہ کہا ہے صریح طور پر کہ جواہر کے لئے صور نوعیہ اعراض ہیں اور اس میں شک نہیں کہ صور فصول ہی ہیں لہذا ان کے اس قول سے خود بخود ضمناً یہ لازم آیا کہ فصل کسی جوہر کے اگر عرض ہوں تو اس میں قباحت نہیں چنانچہ اسی ضمنی لزوم کی وجہ سے انہیں یہ منسوب کیا گیا۔ نیز اشراقیہ نے اپنے اس مزعوم کے استدلال میں یہ بھی کہا ہے کہ جسم طبعی مثلاً مرکب ہے جوہر اور عرض سے یعنی جسم تعلیمی اور صورت جسمیہ سے اور صورت جسمیہ بمنزلہ جنس کے ہے اور جسم تعلیمی بمنزلہ فصل کے جس سے معلوم ہوا کہ عرض کسی جوہر کے لئے فصل بن سکتا ہے لیکن ان کا یہ استدلال بھی غلط ہے اس لئے کہ جسم کی ترکیب جیسا کہ انہوں نے کہا صورت اور جسم تعلیمی عرضی سے نہیں ہے بلکہ جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت جرمیہ سے اور یہ دونوں کے دونوں جوہر ہیں کما ثبت فی الحکمۃ اور استدلال سریر کا جواب کبیر تو آپ کو پہلے ہی یاد ہوگا لیکن اس کا جواب ثانی بھی یوں دیا گیا ہے کہ مسئلہ سریر میں اگرچہ فصل عرض معلوم ہو رہا ہے لیکن بات یہ ہے کہ ہم مرکب حقیقی کے بارہ میں گفتگو کر رہے ہیں نہ کہ مرکب صناعی کے بارہ میں تو سریر مرکب صناعی ہونے کے سبب گویا کہ محل نزاع ہی نہیں فتفکر۔۱۲

۵۵ قولہ الاول ما اوردہ الخ یعنی مقام فصل میں دو طرح کا شک اور شبہ پڑ رہا ہے شک اولی کا ذکر شیخ نے شفاء کے فن الٰہیات میں کیا ہے جس کو مصنف نقل کرتے ہوئے الاول ما اوردہ الخ سے بیان کر رہے ہیں اور شک ثانی کا خود مصنف کہہ رہے ہیں کہ مجھے اس کا ظہور وخطور ہوا ہے۔ بہر حال اولی کا ماحصل یہ ہے کہ فصل الشئی کو تو معدوم ہونا ضروری ہے کیونکہ اس کے موجود ہونے کی کوئی صحیح ایسی صورت جو کسی خرابی کو مستلزم نہ ہو نظر نہیں آتی۔ اس لئے کہ فصل ایک معنی سے معانی میں سے تو اگر فصل کو موجود کہو گے تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے۔ تو جو تسلسل کو لازم ہو وہ بھی باطل ہوگی۔ لزوم تسلسل اس طرح پر ہے کہ دنیا میں جتنی چیزیں ہیں وہ یا تو خود مقولات عشرہ میں سے کوئی ہوتی ہے اور یا اگر اس میں سے نہ ہو تو اس کے ماتحت تو ضرور بالضرور داخل ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ فصل خود مقولات عشر میں سے تو نہیں ہے کیونکہ مقولات عشر میں کا ایک بھی فصل نہیں لہذا بالضرور اب فصل کو مقولات عشرہ کے ماتحت داخل ماننا پڑے گا۔ حالانکہ اس کے ماتحت بھی اس کو ماننے سے تسلسل مستحیل کی خرابی لازم آئیگی وجہ سے اسے موجود نہیں مانا جا سکتا لہذا اس کے وجود کی کوئی صحیح صورت نہیں اب کیسے تسلسل لازم آئے گا تو غور کیجئے کہ اگر فصل کو مقولات عشرہ میں سے کسی ایک کے ماتحت مان لیتے ہیں اور مثلاً مقولہ جوہر کے ماتحت اس کو داخل مانیں تو اس جوہر کے ماتحت ہونے کے سبب جوہر اس کے لئے جنس ہوگی اور پھر چونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جس شے کیلئے کہ جنس ہوتی ہے۔ اس کے لئے فصل بھی ہوتا ہے تو اب جب کہ اس فصل کے لئے جنس ہے تو اس جنس کے لئے ایک فصل ہوگا اب ہم سوال کریں گے کہ وہ فصل بھی موجود ہے یا معدوم اگر معدوم ہے تو مدعیٰ ثابت وہو ان فصل الشئی ینبغی ان یکون معدوما اور اگر موجود نہ ہو تو پھر وہ بھی یا مقولات عشرہ سے ہوگی یا اس کے ماتحت داخل ہوگی مقولات سے تو نہیں یہ ظاہر ہے تو بالضرور ان کے ماتحت داخل ہوگی اب اگر مثلاً مقولہ کم میں داخل کر لیں گے تو مقولہ کم اس کے لئے جنس ہوگی پھر بقاعدہ کل ما لہ جنس فلہ فصل اس فصل کے لئے اور ایک فصل ہوگی اب اسے جس مقولہ کے تحت میں مانا جائے وہاں بھی اسی قسم کا سوال وجواب ہوگا لہذا تسلسل لازم آئیگا۔ اور تسلسل چونکہ باطل ہے لہذا فصل کا موجود ہونا بھی باطل ہے وہذا ما ادعیناہ بقولنا ینبغی ان یکون الفصل معدوما۔۱۲ + + +

٥١ قولہ وحلہ الخ یعنی فصل مقولات عشر کے تحت داخل ہے لیکن یہ مسلم نہیں کہ ہر مفہوم کا انفصال اپنے مشارکات سے فصل ہی کے ذریعہ وہاں پہ تب ضروری ہوگا جب کہ وہ شئی اعم فصل کے لئے ذاتی ہو اور وہ فصل اُس کے تحت میں داخل ہو۔ لیکن فصل اگر بسیط ہو جس کا کوئی جزء نہیں ہوتا تو لامحالہ اُس کے لئے کوئی جزء بھی ایسا نہیں ہوگا جو اُس سے عام ہو اور اس کے لئے ذاتی ہو جس سے جُدا کرنے کیلئے اُس کو فصلِ آخر کی ضرورت پڑے تو اس کے لئے فصل کا ہونا ضروری نہیں ہے ہر ایک مشترک فیہ کو فصل تمیز نہیں دیا کرتا ہے بلکہ صرف جو مشترک فیہ ذاتی ہو اُس کو فصل تمیز دے دیتا ہے۔ نیز ہر مشترک کو تمیز دینے والی شئے کا انحصار فصل ہی میں کر لینا بھی درست نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ ہر ما بہ الاشتراک سے کسی شئے کو ممتاز کرنیکے لئے صرف فصل ہی صالح ہو بلکہ کبھی جنس بعید سے بھی ممیز بننے کا کام لیا جاتا ہے لہذا تسلسل لازم نہیں ہے کیونکہ اگر فقط فصل ہی کا ممیز ہونا ضروری ہوتا تب واقعی تسلسل لازم آتا لیکن جب ایمیں اس کا انحصار نہیں بلکہ شئے آخر بھی ممیز بننے کے قابل ہے تو تسلسل کا کوئی خطرہ ہی نہیں ۱۲

٥٢ قولہ وانما یجب الخ یعنی اگر کوئی اعم ایسا ہو جو ذاتی ہو تو اُس سے انفصالِ شئے بالفصل ضروری ہوا کرتا ہے لیکن یہاں یہ مسلم نہیں ہے اس لئے کہ فصل شئے بسیط ہے جس کا کوئی جزء ہی نہیں لہذا یہ فصل مقولات عشرہ میں سے جس اعم کے تحت میں ہو اُسکے ساتھ اس کو لے کر وہ اس کے لئے ذاتی نہیں ہو سکے گا ورنہ اس کی بساطت باقی نہیں رہیگی۔ اور جب وہ اعم اِس کا ذاتی نہیں ہوگا تو اُس کے جمیع مشارکات سے اسکا انفصال بالفصل ہونا بھی ضروری نہیں تو لکل فصلٍ فصلٌ کا تحقق نہیں ہوا لہذا تسلسل بھی لازم نہیں ہے اور مراد صاف ہے۔ باقی یہ بات اگر کسی کو کھٹکے کہ مقولاتِ عشرہ کے تحت ہر ممکن مندرج ہے اور یہ مقولات اپنے ماتحت ممکنات کے لئے ذاتیات ہی ہوتے ہیں لہذا فصل کے لئے کس طرح مقولہ کے تحت میں اسے مان لینے کے باوجود وہ مقولہ ذاتی نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ مقولات لا علی التعیین ہر ما یندرج تحتہا کے لئے علی سبیل الاطلاق ذاتیات ہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ مقولات اپنے ماتحت ممکنات کیلئے تب ذاتیات ہونگی جب وہ ممکنات تحتانیہ ماہیاتِ مرکبہ ہوں اور اگر مقولات کے ماتحت ماہیاتِ بسیطہ ہوں تو اُن کے لئے وہ قطعاً ذاتی نہیں بن سکتے ہیں کیونکہ صدق اُن کا اُن ماہیاتِ بسیطہ پر بالعرض ہوتا رہتا ہے ورنہ پھر بسائط کی بساطت نفس الامری نہیں رہ سکتی اور یہ واقعہ کے خلاف ہے لہذا فصل خاص ہے یعنی تحتَ مقولہ ضرور ہے اور وہ مقولہ اس سے عام بھی ہے لیکن وہ مقولہ اس کے لئے ذاتی نہیں اور جب وہ اس کے لئے ذاتی نہیں ہو

في الشفاء وهو ان كل فصل معنى من المعاني فاما اعمّ المحمولات او تحته والاول باطل فهو منفصل عن المشاركات بفصل فاذن لكل فصل فصل فيتسلسل وحله[٥١] انا لا نسلم انفصال كل مفهوم بالفصل وانما[٥٢] يجب لو كان ذلك العام مقوّماله والثاني[٥٣] ماسنح لي وهو ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين من افراده ليصدق

…انسان ایک کلی ہے تو یہ جیسے کہ زید عمر و بکر پر علیحدہ علیحدہ طور صادق آرہا ہے اسی طرح ان تینوں کے مجموعہ پر بھی صادق آئے گا یعنی کہا جائیگا کہ زید عمر بکر انسان ہے اور اسی طرح حیوان ایک کلی ہے جس کا صدق جیسے کہ انسان پر علی سبیل الانفراد ہے ایسا ہی اگر انسان اور فرس دونوں کو جمع کر لیا جائے تو اس دونوں کے مجموعہ پر بھی حیوان صادق آئے گا۔ یعنی کہا جاوے گا کہ لا الانسان والفرس حیوان پس اِن مجموعہ کے آپس میں تمیز کے لئے ایک فصل ہونا چاہیئے اور وہ مجموعہ کی فصل ناطق و صاہل ہے اور یہ ناطق و صاہل دو فصل ہیں تو لازم آیا کہ ایک ماہیت کیلئے (جو کئی ملے ہوئے افراد کا ایک مجموعہ تھا) دو فصلِ قریب ہوئے حالانکہ آپ یہ کہہ گئے تھے کہ ایک ماہیت کے لئے مرتبۂ واحدہ میں دو فصلِ قریب نہیں ہوا کرتے۔ اس اعتراض کا جواب مصنف رح بہت بعد میں یہی دیں گے کہ ایک قاعدہ چونکہ یہ بھی ہے کہ وجودِ اثنین مستلزم ہے شئے ثالث کے وجود کے لئے لہذا یہ فصل دو نہیں ہیں بلکہ صاہل اور ناطق دونوں کا مجموعہ من حیث المجموع امرِ واحد ثالث شمار کیا جائے گا نہ کہ کثیر تو جیسے کہ فرس والانسان دونوں کو باوجود اثنین ہونے کے واحد قرار دیا گیا ہے اسی طرح یہ ناطق و صاہل بھی مجموع من حیث المجموع امرِ واحد ہے تو شئے واحد کے لئے فصلِ واحد کا تحقق ہے نہ کہ کثیر کا فافہم ۔ ۱۲

(ھدایت) اس اعتراض کے مقدمۂ ممہدہ پر دو تین اعتراضات پڑ سکتے تھے جس کو مصنف رح اس کے بعد مع اُن کے جوابات کے بیان کریں گے اور پھر اخیر میں جاکر اصل اعتراضِ مذکور سے وہ جواب جس کا ہم مجملاً ذکر بھی کر چکے اپنے قول وحلہ ان وجود اثنین یستلزم وجود ثالث الخ سے دیں گے۔ درمیان کے اعتراضات میں سے اعتراضِ اول کو جو مقدمۂ ممہدہ مصنف رح پر پڑتا ہے مصنف رح نے لا یقال یلزم صدق العلۃ الخ سے بیان کر کے لان الاستحالۃ ممنوع سے اُس کا جواب دیا ہے اور پھر اعتراضِ ثانی کو لا یقال مجموع شریکے الباری شریک الباری الخ سے بیان کر کے لان امکان کل مرکب ممنوع الخ سے اُس کا بھی جواب دے چکے ہیں اور اس سلسلۂ سوالات میں ضمنی اور بھی چند دفعیے مصنف رح کر چکے ہیں اور پھر اخیر میں وحلہ ان وجود اثنین الخ سے اصل اعتراض مذکور فی الحاشیۃ السابقۃ کا جواب دیں گے اور پھر اس پر جو اعتراض ہے اُس کو لا یقال علی ہذا یلزم من تحقق اثنین تحقق امور غیر متناہیۃ الخ سے بیان کر کے اُس کا بھی لانا نقول الرابع اعتباری الخ کہہ کر جواب سے جب فارغ ہو جائیں گے تو وہاں فصل کے مباحثِ متعلقہ کا بھی خاتمہ ہو جائے گا اور کلیاتِ خمسہ میں کے چوتھے کلی یعنی خاصے کا بیان شروع ہو جائے گا ۱۲ - +

تو اُس کے مشارکات سے اس کی ممتاز کر دینے کے لئے کسی فصلِ آخر کی ضرورت بھی نہیں لانا قلنا مراداً انہ یجب ذالک اذا کان ذالک العام مقوّماً و ذاتیاً لذالک المفہوم الخاص فلا تسلسل ولا ایراد فافہم۔ ۱۲

٥٣ قولہ والثانی ماسنح لی الخ مقام فصل میں جو پانچ مسائل تعریفیہ کا بیان کر چکے ہیں اُس میں کی دوسری تفریع کے بارہ میں یہ اعتراض ہے۔ یعنی وہاں بطور قاعدۂ کلیہ کے جو یہ کہا گیا کہ لا یکون لشئی واحد فصلان قریبان یہ غلط ہے۔ اس لئے کہ کلی جسطرح کہ اپنے افراد پر علی سبیل الانفراد صادق آیا کرتی ہے ایسا ہی اُس افراد کے مجموعہ پر بھی وہ کلی صادق آتی ہے یعنی جیسے ایک فرد پر صادق آتی ہے ایسا ہی کثیرین پر بھی صادق آتی ہے مثلاً

۵۱ قولہ لایقال یلزم صدق العلۃ الخ یعنی اعتراضِ مذکور کے مقدمۂ ممہدہ پر ایک اعتراض پڑتا ہے جس کو بیان کرکے مصنفؒ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے لان الاستحالۃ ممنوع الخ تقدیرِ اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے ہیں کہ کلی جیسا کہ ہر فرد پہ صادق ہوتی ہے اپنے افراد میں سے اسی طرح وہ صادق ہوتی ہے مجموعہ پر بھی کیونکہ اگر ہم اس مقدمہ کو تسلیم کریں تو علیتِ شئے لنفسہ لازم آجائے گی کہ علت اور معلول شئے واحد ہوں حالانکہ علت غیر ہوتا ہے معلول کے پس جو مستلزم ہو للمحال وہ خود محال ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ کلی جس طرح کہ علی سبیل الافراد صادق آتی ہے اپنے افراد پر

واحد فمجموع الانسان والفرس حیوان فلہ فصلان قریبان لایقال[۵۱] یلزم
صدق العلۃ علی المعلول المرکب لانہ[۵۲] مجموع المادیۃ والصوریۃ وھو
محال لان[۵۳] الاستحالۃ مم فانہ معلول واحد وعلۃ کثیرۃ وکثرۃ[۵۴] جہات
المعلولیۃ لاتستلزم کثرۃ المعلولیۃ حقیقۃ لایقال[۵۵] فمجموع شریک الباری
شریک الباری فبعض شریک الباری مرکب وکل مرکب ممکن مع ان کل
شریک الباری ممتنع لان[۵۶] امکان کل مرکب ممنوع فان افتقار

اسی طرح علی سبیل المجموع بھی وہ صادق ہو یہ غلط ہے اور جب یہ غلط ٹھیرا تو معترض یعنی مصنفؒ کا اعتراض کہ ایک ماہیت کی لئے دو فصلِ قریب نکلے یہ بھی غلط ہوا لہذا فصل کے مباحث میں سے مسئلہ ثانیہ متفرعہ کہ ولا یکون لشیٔ واحدٍ فصلان قریبان وہ بھی بہ حالِ خود ٹھیک باقی رہا مگر مصنفؒ اپنے اعتراضِ مقرؤہ لقولہ والثانی ما سخ لی الخ کو غیر مندفع ٹھیرانے کی کوشش کرتے ہوئے اُس پر اِس ضمنی اعتراض بالائے ممکن الورود کو رد کرنا چاہتے ہیں کہ یہ نہ کہا جائے اس لئے کہ یہ علتِ شئے لنفسہ کا لزوم ممنوع ہے فانہ معلول واحد وعلۃ کثیرۃ الخ العبارۃ فانتظر مع مالہ وما علیہ۔۱۲

۵۲ قولہ لانہ مجموع المادیۃ الخ یعنے علت ایک مفہوم کلی ہے اور علتِ مادی علتِ صوری علتِ غائی اور علتِ فاعلی اس کے افراد ہیں پس تمہارے قاعدے کے مطابق علت جیسا کہ اپنے ہر فرد پر علی الانفراد صادق آتا ہے اسی طرح مجموعِ علل پر بھی صادق ہوگا یعنی علتِ مادی اور علتِ صوری کو مجموع من حیث المجموع لے کر اس پر علت صادق ہوگا اور ظاہر ہے کہ مجموع تو معلول ہے لہذا علت اور معلول کا صدق ایک شئے پر ہوا تو اِس کا مصنفؒ جواب دینا چاہتے ہیں ۱۲۔ + + + +

۵۳ قولہ لان الاستحالۃ ممنوع الخ یعنی مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اعتراض لغو ہے اس لئے کہ ہم یہ نہیں مانتے ہیں کہ یہاں پر علت و معلول کا صدق شئے واحد پہ ہوا کیونکہ اگرچہ علل کے مجموعہ پر اُس کا معلول ہونا صادق ہے لیکن وہ بقید الوحدۃ لے کر معلول ہے اور ہم جو علت کا اسپر صدق کرتے ہیں تو یہ بقید الکثرۃ ہے پس معلول اور علت میں تغائر ہوگیا یعنی مجموعِ علل کے دو حیثیت ہیں ایک تفصیلی دوسرا اجمالی تو اول کے اعتبار سے اُس پر علت صادق ہے اور ثانی کے اعتبار سے اُسپر معلول صادق ہے تو ان دونوں کا صدق اُس مجموعۂ مذکورہ پر اعتبارین سے ہے اعتبار واحد سے نہیں ہے حتیٰ کہ استحالۂ مذکورہ لازم ہو۔۱۲

۵۴ قولہ وکثرۃ جہات المعلولیۃ الخ مصنفؒ کے اس گذشتہ جواب سے ایک اور شبہہ یہ پڑ سکتا تھا کہ جواب مذکورہ کی بناء پر تو ایک اور خرابی لازم آئی یعنی اس سے تو یہ ثابت ہوا کہ معلولِ واحد کے لئے کئی علل ہوں حالانکہ یہ تو محال ہے لہذا تمہارا یہ جواب جو لایقال لان الاستحالۃ ممنوع سے آپ دے چکے کہ مجموعۂ علل بقید الوحدت معلول ہے اور مجموعۂ علل بقید الکثرۃ علت ہیں یہ باطل ہوا۔ تو مصنفؒ اس شبۂ ناشی عن الجواب المذکور کو دفع کرنیکی غرض کہہ رہے ہیں کہ علل کو جو ہم کثیر کہہ رہے وہ بلحاظِ جہاتِ مختلفہ کے ہے نہ یہ کہ بحسب الحقیقت بھی وہ کثیر ہیں کیونکہ حقیقۃً وہ واحد ہیں لیکن جہات مختلف ہیں ۴

۴ تو کثرتِ جہات معلولیت اُس شئے معلول کے حقیقۃً کثرت کو مستلزم نہیں جیسے زید مثلاً کہ حقیقت بہ واحد ہے لیکن اس میں جہاتِ مختلفہ لگ سکتے ہیں یعنی اُبوت بنوت عمومیۃ وغیرہ تو حاصل یہ ہوا کہ علل کا تعدد معلول میں اُسکے جہتِ معلولیت کے تعدد کو مستلزم ہے نہ یہ کہ اس سے اُس میں تعددِ ذات بھی آجائے۔ تو معلول بہر تقدیر واحد ہے اور اُس میں جہات معلولیۃ کثیر ہوئے کہ مثلاً اُس میں معلولیت آئی ہے اُس کے علتِ مادیہ کی وجہ سے بھی اور اُس میں جہت معلولیت آئی ہے علتِ صوریہ سے بھی اور اسی طرح اس میں جہتِ معلولیت کا تحقق ہے علتِ فاعلیہ اور علتِ غائیۃ سے بھی تو یہاں معلول واحد پر علل کا توارد بھی لازم نہیں ہے کما زعم۔۱۲

۵۵ قولہ لایقال فمجموع شریک الباری الخ یہاں سے اُس مقدمۂ ممہدہ للاعتراض الثانی الذی سنح للمصنفؒ پر ایک دوسرا اعتراض بھی وارد ہوتا ہے اُس کو صاف اور مندفع کرکے راستہ سے ہٹانا چاہتے ہیں تاکہ اصل اعتراضِ مصنفؒ بحالہ باقی رہے اور پھر خود مصنفؒ اپنے قول وحلہ سے اُس کا جوابِ مختار دے دے خیر آگے کی تو پھر دیکھی جائے گی اس اعتراض کا ماحصل یہ ہے کہ اگر تمہارا یہ قول مان لیا جائے کہ کلی اپنے افراد پر جیسا کہ علی الانفراد صادق آتی ہے ایسے ہی اپنی افراد کے مجموعہ پر بھی صادق آتی ہے تو اِس سے ممتنع کا ممکن ہونا لازم آجائے گا وہ اِس طرح پر کہ مثلاً شریک الباری ایک مفہوم کلی ہے اور اِس کے چند افراد مثلاً فرض کر لیجئے تو آپ کے مقدمہ کے رو سے جس طرح کہ واحد واحد پر اس کا صدق ہوگا اسی طرح اُن کے مجموعۂ مرکبہ پر بھی شریک الباری کا صدق ہوگا تو اس وقت یہ لامحالہ صادق آئے گا کہ بعض شریک الباری مرکبٌ اور پھر ہم اس کے ساتھ ایک دوسرا مشہور قاعدہ ضم کرکے یوں کہہ دینگے کہ وکلُ مرکب ممکنٌ تو حذفِ حدِ اوسط کے بعد اس سے نتیجہ یہی نکلے گا کہ بعض شریک الباری ممکنٌ حالانکہ یہ مسلمہ بات ہے کہ کل شریک الباری ممتنعٌ تو آپ کا قاعدہ یعنی مقدمۂ ممہدہ اس باطل امر کو مستلزم ہونے کے سبب باطل ہے تو سرے سے آپ کا اصل اعتراض جو ما سنح لی سے بیان کیا گیا ہے غلط ہوا۔۱۲

۵۶ قولہ لان امکان کل مرکب الخ مصنفؒ لایقال فمجموع شریک الباری الخ سے جس شبۂ ثانیۂ ضمنی کو بیان کرچکے اُس نفی پر استدلال کر رہے ہیں کہ یہ شبہہ نہ کیا جائے کہ ممتنع کا ممکن ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ ہر مرکب کا ممکن ہونا مسلم نہیں ہے کیونکہ مرکب دو قسم کے ہوا کرتے ہیں ایک مرکب نفس الامری دوسرا مرکب اعتباری تو مرکب نفس الامری تو اجزاء کی طرف محتاج ہوا کرتا ہے اور وہ ممکن بھی ہوا کرتا ہے بخلاف مرکبِ اعتباری کے کہ اِس میں اجزاء کی طرف افتقار باعتبار فرضِ فارض کے ہوا کرتا ہے اور اُس میں امکان بھی فرضی ہوتا ہے تو امکانِ فرضی امتناعِ نفس الامری کو مُضر نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ہر مرکب کیلئے امکان صفت ۴

۴ نہیں ہے بلکہ امکان صرف صفت ہے مرکباتِ واقعیہ کیلئے تو یہاں ترکیبِ واقعی نہیں ہے لہذا استحالہ مندفع ہے۔۱۲

الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي لا يضر الامتناع في نفس الامر الاثري[۵۱] انه يستلزم المحال بالذات فلا يكون ممكنا فتدبر[۵۲] وحله[۵۳] ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث وهو المجموع وذلك واحد لا يقال على هذا يلزم[۵۴] من تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية لانه بضم الثالث تحقق الرابع وهكذا لانا نقول[۵۵]

کو ہوا تھا اصل جواب یہ ہے کہ اثنین یعنی دو نوعوں یا دو فصلوں کا وجود شئے مجموعی ثالث کو مستلزم ہے جو ان دونوں کا مجموعہ مرکب ہے تو یہ مجموعہ اثنین ایک ہی چیز ہے دو نہیں ہیں لہذا ماہیت واحدہ کے لئے دو فصل نہیں ہوئے بلکہ ماہیتِ واحدہ کے لئے فصلِ واحد ہوا جو بشکل مجموعہ واحدہ مرکب من الاثنین کے ہے اور یا یوں کہدیجئے کہ معترض کے خیال میں اگر وہ دو نوع مل کر نوع واحد ہے باعتبار اُس کے ہیئتِ اجتماعی واحد ہونے کے تو ہم بھی اُن کے اُس فصلین کو اِسی اعتبارِ ہیئتِ اجتماعی سے فصلِ واحد کہتے ہیں تو جیسے وہ ماہیت باوجود دو نوعوں سے مرکب ماننے کے آپ نے اُس کے ہیئتِ اجتماعی وحدانیہ کا لحاظ کر کے اُنہیں واحد ٹھیرایا ہے تو اسیطرح ہم بھی ان کے دو فصلوں کو ہیئتِ اجتماعی وحدانی کی شکل میں لیکر واحد ہی کہہ رہے ہیں تو ماہیتِ واحدہ کے لئے فصلِ واحد کا تحقق ہوا نہ کہ فصلین کا۔ اور اگر معترض اُن نوعوں کو دو ہی فرض کرتا ہے جیسے کہ حقیقت بھی یہی ہے تو ہم بھی ان دونوں فصلوں کو دو ہی مانتے ہیں تو اس صورت پر شیئین کے لئے فصلین ہوئے نہ یہ کہ شئے واحد کے لئے دو فصل ہوئے لہذا بہر تقدیر اصل قاعدہ کہ لا یکون لشئی واحد فصلان قریبان صحیح اور بالکل درست و بے غبار ہے اور اُسپر کسی قسم کا نقض و ابرام نہیں وہذا ہو المراد من ہذہ اللتیا واللتی مفکر و تشکر۔۱۲

۵۴ قولہ یلزم من تحقق اثنین تحقق امور الخ یہاں سے یہ بتلاتے ہیں کہ اعتراضِ ماسبق کا جواب جو دیا گیا کہ یہاں پر ایک ماہیت کیلئے دو فصلِ قریب لازم نہیں آئے اس لئے کہ یہ دو بمنزلہ ایک کے ہے اس لئے کہ تحققِ اثنین سے ایک واحد ثالث امر مجموعی بن گیا جو ایک ہی تو ناطق اور صاہل سے مثلاً ایک ثالث جو مجموعہ ان دونوں کا ہے وہ بن گیا اور وہ ایک ہے تو انسان اور فرس کے مجموعہ ماہیتِ واحدہ کے لئے ایک ہی فصل ہوا تو دو فصل ماہیتِ واحدہ کے لئے لازم نہیں آئے اِس جواب سے اصل اعتراض تو مندفع ہوا لیکن ایک اور شک اس سے پڑ گیا کہ اچھا اگر بات یہی ہے کہ اثنین سے ثالث امرِ واحد بنتا ہے تو اسی طرح جب اثنین کیساتھ ثالث ملا تو رابع ایک اور امرِ واحد اس سے بنیگا اور اور اسی طرح تحققِ اثنین و ثالث و رابع خامس کے تحقق کو مستلزم ہوگا اور پھر بضم خامس امرِ سادس بنے گا بلکہ علیٰ ہذا القیاس الی غیر النہایۃ یہ سلسلہ چلا جائے گا جس سے تحققِ امورِ غیر متناہیہ لازم ہے اور یہ باطل ہے لہذا اصل جواب کہ تحققِ اثنین مستلزم ہے امرِ ثالث کے تحقق کو وہ بھی باطل ٹھیرا تو اصل اعتراض پھر بحالہ رہا۔۱۲

۵۵ قولہ لانا نقول الخ لا یقال علیٰ ہذا الخ سے جس اعتراض کا ذکر نقیاً کر چکے اُس کی دلیل یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ اعتراضِ بالا کی بدولت لزوم الی غیر النہایۃ کی جس خرابی کا ذکر ہو چکا یہ غلط ہے اس لئے کہ ثالث اور اثنین کا تحقق امرِ واقعی نفس الامری ہے اور اُس کے بعد کے رابع و خامس و سادس وغیرہ کے مراتب نفس الامری نہیں ہیں بلکہ اعتباری ہیں تو اگر اُس میں تسلسل آبھی جائے تو کوئی مضر نہیں اس لئے کہ تسلسل مستحیل وہ ہوا کرتا ہی جو امورِ نفس الامریہ واقعیہ میں پیدا ہو جائے باقی امورِ اعتباریہ میں تسلسل مستحیل نہیں اس لئے کہ اُس کا وجود اعتبارِ معتبر تک رہتا ہے جبتک اور جہاں تک معتبر نے اُس کا اعتبار کیا تسلسل قائم رہیگا لیکن جب بھی معتبر نے اُس کا اعتبار منقطع کیا تو انقطاعِ اعتبارِ معتبر سے وہ منقطع ہو کر نیست و نابود ہو جاتا ہی تو وہ در حقیقت تسلسل ہی نہیں ہے لہذا جس تسلسل کا یہاں لزوم ہے وہ ۴

۵۱ قولہ الاثری الخ مجموعہ شریک الباری کے ممکن نہ ہونے پر متنبہ فرماتے ہیں کہ یہ واضح ہے اس لئے کہ ممکن وہ ہوا کرتا ہے جس کے فرض و وقوع سے محال لازم نہ آتا ہو اور یہاں اگر مجموعہ افرادِ شریک الباری کو ممکن مان لیا جائے تو محال بالذات لازم آرہا ہے اس طرح کہ اگر مجموعہ مرکبہ ممکن ہو تو اس کے اجزاء بھی ممکن ہوں گے کیونکہ امکانِ مرکبہ یعنی امکانِ کل مستلزم ہے امکانِ اجزاء کو بھی پس امکانِ مجموعہ شریک الباری اس کے ہر ہر جزءِ شریک کے امکان کا مستوجب ہوگا اب اگر شریک الباری ممکن ہو جائے تو وحدتِ واجب تعالیٰ باقی نہیں رہے گی اور عدمِ وحدتِ واجب نفس الامر کے اعتبار سے معدوم اور بالذات محال ہے لہذا یہ مجموعہ شریک الباری بھی ممکن نہیں ہو سکا ورنہ اس کے فرض و وقوع سے یہ محال لازم نہ آتا۔۱۲

۵۲ قولہ فتدبر الخ اس میں ممکن ہے کہ ایک محذوف سوال اور اُسکے جواب کی طرف اشارہ کیا ہو تقریرِ سوالِ مقدر یوں یہاں ہو سکتی ہے آپ نے جو کہدیا کہ الممکن ہو ما لا یستلزم المحال من فرض وقوعہ یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عقلِ اول ممکن ہونے کے سبب اُس کا عدم بھی ممکن ہے حالانکہ وہ چونکہ معلولِ واجب ہے۔ اور واجب اُسکی علت تامہ ہے اور قاعدہ ہے کہ معلول معدوم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اُس کی علت معدوم نہ ہو جائے تو اب عدمِ عقلِ اول کو اگر ممکن کہو گے تو اس کا وقوع بھی ممکن ہوگا حالانکہ اُس کے عدم کا وقوع عدمِ واجب کو مستلزم ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ کبھی ممکن شئی کے فرضِ وقوع سے بھی محال لازم آتا ہے یہ ضروری نہیں کہ جو ممکن ہو اُس کے فرضِ وقوع سے بالکل کبھی بھی محال لازم نہ ہو تو استلزامِ محال للممکن اُس کے ممکن نہ ہونے پر دلیل نہیں ہے تو اس محذوف اعتراض کی جواب کی طرف تدبر میں شاید اشارہ گیا کہ ہم جو کہہ رہے ہیں کہ ممکن وہ ہوتا ہے جس کے فرض وقوع سے محال لازم نہ ہو وہ ممکن کے ذات کو نظر کرنیکے اعتبار سے لیکر ہم کہتے ہیں تو ممکن اگرچہ بالنظر الی امرِ آخر کسی محال کو مستلزم ہو بھی تو یہ ہمارے قول کے منافی نہیں تو قطع نظر علاقۂ علیت و معلولیت کے (عقلِ اول کی ذات کا عدم) عدمِ واجب کو مستلزم نہیں ہاں اگر ان کے درمیان اس تیسرے آخر یعنی علاقۂ علیت معلولیت کا اعتبار کر کے عقلِ اوّل کا عدم مانیں تو پھر عدمِ عقلِ اول یقیناً عدمِ واجب کو مستلزم ہو گا لیکن اس علاقے سے تو ہمیں سروکار نہیں تو شریک الباری کے مجموعے کا مرکب ہونا بھی یقیناً بالنظر الی ذاتہا مع قطع النظر عن علاقیۃ تما مستلزم ہے حقیقتِ واحدہ کے ممکن اور ممتنع ہونیکو اور یہ محال ہے لہذا اس مجموعے کا امکان نہیں ہو سکتا ورنہ اگر یہ ممکن ہوتا تو محال کو مستلزم نہ ہوتا تو یہ بات واضح ہوئی کہ ہر مرکب کا ممکن ہونا ضروری نہیں ہے۔ لہذا ممتنع کا ممکن ہونا بھی لازم نہیں ہوا تو معترض کا مجموع شریک الباری شریک الباری فبعض شریک الباری مرکب و کل مرکب ممکن الخ کہہ کر اعتراض علی المقدمۃ الممہدۃ من المصنف کرنا بے بنیاد ہوا اور اصل اعتراض مصنفؒ کا جو ما سنح لی ان الکلی کما یصدق علیٰ واحد من الافراد یصدق علی کثیرین من افرادہ الخ بحالہٖ الآن کما کان باقی بلا جواب باصواب رہا جس کا اب مصنفؒ خود وحلہ سے جواب دیں گے فتفکر ولا تغفل لئلا تنفصم عروۃ المعارضۃ لاجل البعد بین العبارتین باعتراضات اُخر۔۱۲

۵۳ قولہ وحلہ الخ یعنی مقامِ فصل میں جو من وجہین شک تھا اُس شک کے وجۂ ثانی سے جس کا ظہور و خطور خود مصنفؒ ۴

۴ مستحیل نہیں اور جو مستحیل ہے اُس کا یہاں تحقق نہیں تو مسئلہ صاف اور جواب مذکور بالانصاف ہے۔ فتشکر۔۱۲

۵۱ قولہ والرابع الخاصۃ الخ یعنی کلیاتِ خمسہ میں کا چوتھا کلی خاصہ ہے اور یہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی نہ تمام ماہیت ہے اور نہ جزءِ ماہیت بلکہ خارج از ماہیت ہے لیکن ایسی خارج از ماہیت ہے کہ ایک نوع کی افراد سے مختص ہوتی ہے جیسے کاتب ایک کلی ہے اور خاصہ ہے کہ سوائے افرادِ نوع انسانی کے اور کسی نوع مخلوقات میں کتابت کی صفت حاصل نہیں ہوسکتی کیونکہ صفت کتابت کا حاصل ہونا عقل پر موقوف ہے اور سوائے بنی آدم اور مخلوقات اس سے بے بہرہ ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کتابت داخل ماہیت انسان نہیں ورنہ جملہ افرادِ انسان میں پائی جاتی ۱۲۔ ۵۲ قولہ نوعیۃ او جنسیۃ الخ یعنی خاصہ وہ کلی ہے کہ خارج ہو حقیقت سے اور محمول ہو اُس شئی پر جو کہ کسی حقیقتِ واحدہ کے ماتحت ہو تو چاہے وہ حقیقتِ واحدہ نوعی ہو یا جنسی مثلاً حقیقتِ نوعیۂ انسان کے لئے ضحک ایسا مفہوم ہے کہ محمول ہے علی ماتحت حقیقتِ واحدۃٍ نوعیۃ تو ضحک کو انسان کا خاصہ کہیں گے اور وہ حقیقتِ نوعیہ ہے اور مشی مثلاً ایک ایسا مفہوم ہے کہ محمول علی ماتحت حقیقۃ واحدۃ جنسیۃ ہے اس لئے کہ ماشی کا اطلاق ہر حیوان (جنس) پر صادق آتا ہے تو یہ خاصہ ہوا حقیقتِ جنسیہ کا پھر آپس میں ان کا فرق ضرور رہے گا کہ حقیقت نوعیہ کیساتھ مختص مفہوم خارج کا نام خاصۃ النوع ہوگا اور حقیقتِ جنسیہ کیساتھ مخصوص مفہوم خارج عن الماہیۃ کو خاصۃ الجنس سے تعبیر کرینگے ۱۲۔ ۵۳ قولہ وہی شاملۃ الخ یعنی خاصہ کی دو قسم ہیں ایک خاصۂ شاملہ دوسرا خاصۂ غیر شاملہ کیونکہ جس ماہیت کے ساتھ یہ مفہوم خاص ہے اگر اُس کے جمیع افراد کو یہ عام ہو اور شامل ہو تو اُس کو شاملۃ کہتے ہیں مثلاً ضحک بالقوہ انسان کیلئے خاصہ شاملہ ہے اس لئے کہ انسان کے جمیع افراد بالقوہ ضاحک ہیں اگرچہ بالفعل تمام ضاحک نہیں اور اگر اپنے ماہیتِ مخصوصہ لہذا المفہوم کے تمام افراد کو یہ خاصہ شامل نہ ہو تو وہ خاصۂ غیر شاملہ ہے مثلاً کتابتِ بالفعل انسان کے لئے خاصۂ غیر شاملہ ہے اس لئے کہ بالفعل انسان کے جمیع افراد صفتِ کتابت سے متصف نہیں ہیں کما لا یخفی ۱۲۔ (تنبیہ) شارح مطالع نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ مصنف کو یہ تقسیم مذکور عرضِ عام کی تعریف کے بعد کرنی چاہئے تھی اس لئے کہ جس طرح خاصہ شاملہ اور غیر شاملہ ہوا کرتا ہے ایسا ہی عرض عام بھی شامل اور غیر شامل ہوا کرتا ہے اس لئے کہ مثلاً ماشی بالقوۃ لیکر یا بالفعل یہ عرضِ عام شامل ہے انسان کے لئے اور ابیض بالفعل انسان کے لئے عرضِ عام غیر شامل ہے تو شاملہ اور غیر شاملہ کی جو تقسیم ہے اس کی تخصیص خاصہ سے نہیں ہے بلکہ یہ عرض عام میں بھی جاری ہے تو عرضِ عام کے ذکر کر لینے کے بعد اس تقسیم کو ذکر کرنا چاہئے تھا لیکن چونکہ مصنف رح کے نزد عرضِ عام میں تقسیم مذکور جاری نہیں ہوسکتی ہے اس لئے انھوں نے عرض عام سے قبل قبل اس کا ذکر کیا باقی ماتن نے والرابع الخاصۃ کے بعد اُسے مذکر کی ضمیر راجع کی ہے اور بعض نسخوں میں وہی ضمیر مونث ہے اس کا ذکر ہے لہذا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف رح نے غلطی کی ہے لیکن کلی کی تاویل سے یا خبر کی موافقت کا لحاظ کرنے کی وجہ سے مذکر ضمیر کچھ غلط بھی نہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی جان لینا ضروری ہے کہ خاصہ جنس عالی کے لئے بھی ہوا کرتا ہے جیسے جوہر جنسِ عالی ہے جس کا خاصہ موجود لافی موضوع ہے اور جنس متوسط کے لئے بھی مثلاً جسم جنسِ متوسط ہے جس کا خاصہ ۲

الرابع امر اعتباری فانه حصل باعتبار شئ واحد مرتین والتسلسل فی الاعتباریات منقطع بانقطاعه فافهم والرابع الخاصة وهو الخارج المقول علی ما تحت حقیقة واحدة نوعیة او جنسیة وهی شاملة ان عمت الافراد والا فغیر شاملة والخامس العرض العام وهو الخارج المقول علی حقائق مختلفة وکل منهما ان امتنع انفکاکه عن المعروض فلازم والا

۲ لون ہے نیز کبھی خاصہ لازمہ ہوا کرتا ہے جیسے مثلث کے لئے اُس کا زوایائے ثلٰث والا ہونا اور کبھی مفارقہ ہوا کرتا ہے کالماشی للحیوان وسیجئی بیان ہذہ اور کبھی تمام افراد کو عام ہوتا ہے کالکتابۃ للانسان بالقوۃ اور کبھی خاصہ مرکب ہوتا ہے کبادی البشرۃ للانسان۔ نیز جب خاصہ کی تخصیص ماہیتِ نوعیہ کیساتھ صرف نہیں ہے بلکہ مصنف رح کے فرمودہ قول نوعیۃ او جنسیۃ کے مطابق ماہیتِ جنسیہ کے لئے بھی خاصہ ہوا کرتا ہے تو ان کے درمیانی نسبت کو بھی یاد رکھئے کہ ہر وہ کلی جو خاصہ ہو کسی نوع کا تو وہ اُس نوع کے جنس کا بھی خاصہ ہوگا اگرچہ وہ جنس عالی ہی کیوں نہ ہو لیکن اس کا عکس صحیح نہیں ہے فافہم ۱۲۔ ۵۴ قولہ الخامس الخ یعنی جو کلی کہ اپنی افراد کی نہ تمام ماہیت ہو اور نہ جزءِ ماہیت اُس کی پہلی قسم کا بیان تو ہوچکا کہ اگر وہ ایسی کلی ہو کہ ایک ماہیت کے افراد سے مختص ہو تو وہ خاصہ ہے اب دوسری قسم کو بتلا رہے ہیں کہ اگر وہ کلی جو کہ نہ ماہیت کا عین ہو اور نہ جزءِ داخل ہو اور ماہیتِ واحدۂ نوعیہ یا جنسیہ کے افراد سے اُس کا اختصاص نہ ہو بلکہ انواعِ متعددہ کے افراد میں بھی پائی جاتی ہو تو اُس کا نام عرضِ عام ہے جیسے متحرک بالارادہ کہ یہ ایک کلی عرضِ عام ہے کیونکہ انسان اور جملہ انواعِ جاندار اپنے ارادے سے نقل وحرکت کرتے ہیں اسی طرح حساس بھی عرض عام ہے۔ ۱۲

۵۵ قولہ وہو الخارج الخ عرضِ عام کی تعریف میں الکلی جنس ہے اور الخارج فصلِ اول ہے جس سے نوع جنس اور فصل نکل جاتے ہیں اور المقول علی حقائق فصلِ ثانی ہے جس سے خاصہ خارج ہوگیا اور مختلفۃ صرف اُس حقائق کے لئے بیان کے طور پر ہے کوئی مستقل قید نہیں۔ ۱۲ ۵۶ قولہ ان امتنع انفکاکہ الخ یہاں سے خاصہ اور عرضِ عام کے اقسام کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ خاصہ اور عرضِ عام دونوں چونکہ اعراض میں سے ہیں اس لئے ان کے اقسام یہ ہوں گے کہ اولاً یا عرضِ لازم ہوگا یا مفارق ہوگا پھر عرضِ لازم کے تین قسم ہیں لازمِ ماہیت لازمِ وجودِ خارجی اور لازمِ وجودِ ذہنی اور اسی طرح عرضِ مفارق کی بھی تین قسم ہیں کہ یا بسرعت سے زائل ہوگا یا دیر سے زائل ہوگا اور یا ممکن الزوال تو ہوگا لیکن کبھی زوال اُس کا آئے گا نہیں۔ چنانچہ مع التعریفات والامثال ہم ابھی حسب مقام اس کا بیان کردیں گے۔ ۱۲ ۵۷ قولہ فلازم الخ یعنی اگر ان کلیاتِ عرضیہ میں سے کوئی ایسی ہو کہ اُس کا انفکاک اپنے معروض سے ممتنع ہو تو اُس کا نام عرضِ لازم ہے جیسے کاتب بالقوۃ انسان کے لئے ایسا لازم غیر منفک ہے کہ اس کا انفکاک افرادِ انسانی سے ممتنع ہے ۱۲ ۵۸ قولہ والا الخ یعنی اگر کوئی عرض ایسا ہو کہ اُس کا انفکاک اپنے معروض سے ممتنع ہو تو اُس کا نام عرض مفارق ہے۔ ۱۲ +

۵۱ قولہ یزول بسرعة الخ یہاں سے عرضِ مفارق کے تینوں قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مفارق پھر یا ایسا ہوگا کہ جلدی زائل ہوگا جیسے خجل کی حمرة اور خوف زدہ کی صُفرة کہ ندامت اور خوف کی وجہ سے کچھ دیر تک اُس کا رنگ سرخ اور زرد رہتا ہے پھر بہت جلد وہ اثر زائل ہو جاتا ہے۔۱۲ ۵۲ قولہ اوبطوء الخ یہ دوسری قسم ہے عرض مفارق کی کہ ہو تو مفارق یعنی زوال پذیر لیکن جلدی زائل نہ ہو بلکہ زائل ہوتے ہیں اُس کے دیر لگے جیسے مزمن امراضِ جسمانی یا مرضِ عشق جو افراطِ محبت کا نام ہے کہ ہیں تو اعراض ہیں سے اور زوال پذیر بھی ہیں لیکن ہادم شخص کی حمرت کی طرح جلدی جانے والے نہیں ہوتے بلکہ دیر سے رفتہ رفتہ ان کا زوال ہوتا ہے۔۱۲

فمفارق یزول بسرعة او بطوء او لا ثم اللازم اما ان یمتنع انفکاکہ عن الماہیة مطلقا لعلة او ضرورة یسمّٰی لازم الماہیة او بالنظر الی احد الوجودین خارجی او ذہنی ویسمی الثانی معقولا ثانیا والدوام لا یخلو عن لزوم سببی

کہ بظاہر تو یہی صحیح ہے کہ دو چیزوں کے درمیان جبتک علیت کا علاقہ نہ ہو اُن کے درمیان لزومِ ماہیت یعنی امتناع انفکاکِ احدہما عن الآخر کا تحقق ہو ہی نہیں سکتا۔ فافہم۔۱۲ ۵۶ قولہ ثنار حینا الخ یہ عرضِ لازم کا قسمِ ثانی ہے کہ ایسا عرض جس کا انفکاک اپنے معروض سے صرف اُس معروض کے وجودِ خارجی کا لحاظ کرکے نہ ہوسکتا ہو تو اُس کا نام لازمِ وجودِ خارجی ہے جیسے عروضِ سواد للحبشی کہ بحسب وجود الخارجی حبشی سے سواد کا انفکاک ممتنع ہے۱۲ ۵۷ قولہ معقولا ثانیا الخ یہ عرضِ لازم کا قسمِ ثالث ہے کہ جس کا انفکاک اُسکے معروض کے صرف وجودِ ذہنی کا اعتبار کرکے ممتنع ہو تو اس کا نام عرضِ لازم وجودِ ذہنی ہے اور دوسرا نام اس قسم کے عرضِ لازم کو معقولِ ثانی بھی رکھتے ہیں جیسے کسی ماہیت کو کلیت جنسیت جزئیت فصلیت وغیرہ کا عارض ہونا کہ یہ اپنے اپنے معروضات کے ساتھ لازم غیر منفک ہیں لیکن تب جبکہ بحسب الذہن اُن معروضات کا وجود ملحوظ ہو تو معقولِ ثانی گویا کہ اُس عرضِ لازم کا نام ہوا جو کسی شے کو باعتبار ذہن کے عارض ہو جائے اور اُس کے مقابلہ پر خارج میں کوئی چیز نہو فافہم ۱۲ ۵۸ قولہ والدوام لایخلو الخ مصنف تعریض کرنا چاہتے ہیں کہ مشہور تو یہی ہے کہ عرضِ ممکن الزوال بسبب الذات جو کہ ثابت و عارض علی الدوام ہو عرضِ مفارق کے اقسام میں سے ہے کما نقلناہ اٰنفا بقولنا یزول بسرعة او بطوء او لا الخ لیکن یہ نظرِ دقیق کے خلاف ہے کیونکہ نظرِ دقیق کا تقاضا یہ ہے کہ آسے عرضِ لازم کے ماتحت رکھا جائے اس لئے کہ جب تمثیل کی صورت میں اس کو رکھ کر دیکھا جائے تو یوں ہوگا کہ العرض المفارق الدائم ممکن والممکن لا بد لہ من علة مرجحة یکون وجودہ بسببہا ضروریًا لان الشئ مالم یجب لم یوجد) فامتنع عدمہ ایضًا بالنظر الی تلک العلة

فصار العرض المفارق الدائم قسمًا من العرض اللازم فلا یصح عدہ من المفارق ۱۲ ۵۹ قولہ عن لزوم سببی الخ گویا کہ جمہور پر اعتراض ہے کہ خاصہ اور عرضِ عام ہر ایک کا اگر معروض سے انفکاک ممتنع ہے تو وہ عرض لازم ہے ورنہ مفارق تو اتنا کہنا اِن کا صحیح ہے لیکن عرضِ مفارق کی جو تین قسم بیان کیں اُس میں کا ثالث جس کی مثال حرکتِ فلک بھی اس عرضِ دائم کو عرضِ مفارق سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ معروض کے لئے عرض کا ثبوت جو ہوتا ہے وہ کسی علت اور سبب کی وجہ سے ہوتا ہے تو وہ علت اور سبب اگر دوامی ہو تو اُس کا معلول اور سبب بھی دوامی ہونا چاہئے اور اگر علت و سبب اُس کا دوامی نہ ہو تو معلول اور سبب میں بھی دوام نہیں ہوگا پس حرکتِ فلک فلک کیلئے جو علی الدوام ثابت ہے تو اس کی علت چونکہ دوامی ہوگی اس لئے یہ بھی علی الدوام متحرک ہوگا چنانچہ اس کی علت واجب ہے تو واجب کے علی الدوام ہونیکی وجہ سے حرکتِ فلک جو اس کا مسبب ہے اس میں بھی دوام ہوگا لہذا بالنظر الی العلة اسکی یہ حرکت اس سے ممتنع الانفکاک ہوگی اور جس عرض کا اپنے معروض سے انفکاک ممتنع ہو اُسکو عرضِ لازم کہتے ہیں نہ کہ عرضِ مفارق لہذا جمہور مناطقہ کا عرض دائم کو مفارق کی اقسام میں سے قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ وہ عرض لازم میں داخل ہوگا۔ کیونکہ دوام لزومِ سببی سے خالی نہیں ہوا کرتا۔ یا بالفاظِ دیگر یوں کہہ دیجئے کہ عرضِ مفارق دائم ممکن ہے اور ہر ممکن کے وجود کیلئے ایک علت ضروری ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ الشئ مالم یجب لم یوجد پس اس ممکن کا عدم بنظرِ علت ممتنع ہوگا اور جو شے ممتنع الانفکاک ہو وہ لازم ہوتا ہے نہ کہ مفارق لہذا جماہیر نے جو عرض دائم کو عرض ع

۵۳ قولہ اولا الخ یہ عرضِ مفارق کی قسمِ ثالث ہے کہ ہو تو اعراض ہیں سے اور عند العقل اُس کا زوال درجۂ امکان میں ہو لیکن اُس کے اُس امکان کا تحقق نہ ہوتا ہو بلکہ ہمیشہ قائم و دائم رہے اور ہو ممکن الزوال نہ کہ ممتنع الزوال جیسے فلک کی حرکت کہ بحسب العقل آسمان سے حرکت کا زوال ممکن ہے لیکن ہے اُس کے ساتھ قائم و دائم اس کو مصنف آگے چل کر والدوام لایخلو الخ سے ظاہر یعنی جماہیر پر محمول کریں گے فانتظر۔۱۲ ۵۴ قولہ ثم اللازم الخ یہاں سے عرض کی تقسیمِ اوّلی میں سے قسمِ ثانی جو عرضِ لازم تھا اُس کے اقسامِ ثلاثہ کو بیان کر رہا ہے کہ اگر عرضِ لازم یعنی وہ عرض جس کا اپنے معروض سے منفک ہونا ممتنع ہوتا ہے ایسا ہو کہ اس کا انفکاک اپنے معروضہ سے مطلقًا (چاہے وہ وجودِ خارجی کے اعتبار سے ہو یا ذہنی کے اعتبار سے علی سبیل الاطلاق) نہ ہوسکتا ہو بلکہ ماہیت معروضہ چاہے خارج میں پائی جائے یا ذہن میں وہ اُس عارض سے متصف ہی ہوگا تو اس کا نام لازمِ ماہیت ہے ہاں اس میں اس کی بھی تخصیص نہیں کہ وہ امتناعِ انفکاک کسی علت کی وجہ سے ہو یا بلا علت ہو لیکن جب وہ عارض اپنے معروض سے مطلقًا منفک نہ ہوسکتا ہو تو وہ لازمِ ماہیت کہلائے گا مثلًا لزوم و عروضِ زوجیت للاربعة کہ اربع کا عدد زوجیت سے متصف ہے چاہے اربع کا بحسب الخارج وجود لیا جائے یا اس کا بحسب الذہن وجود ہو اس سے اس کے زوج اور جفت ہونے کی صفت کا انفکاک ممتنع ہے۔۱۲ ۵۵ قولہ العلة او ضرورة الخ یعنی لازمِ ماہیت میں اس کی کوئی قید نہیں ہے کہ وہ لزوم کسی علت کی وجہ سے ہو کہ مثلًا ذاتِ ملزوم علت ہو اُس لزوم کا جیسے لزومِ زوجیت للاربعة میں اور یا ذاتِ ملزوم کے خارج کوئی شے اُس لزوم کی علت ہو جیسے وجودِ نفسِ فلکیة کہ یہ فلک کے ساتھ لازم غیر منفک جز ہے لیکن اِس لزوم کی علت خود فلک نہیں ہے بلکہ عقلِ عاشر جو اس کے خارج ایک چیز ہے اس کی علت ہے اور نہ لازم ماہیت میں اس کی تخصیص ہے کہ لزوم اُس کا ضرورة ہو یعنی بلا علتِ موجبہ کے ہو مصنف کو لزومِ ماہیت میں یہ دو تقسیم لعلة او ضرورة کی اس وجہ سے کرنی پڑی کہ عدم عدمِ واجب وجودِ واجب کے لئے لازم غیر منفک ہے اور باوجود اس کے دونوں کے درمیان علیت کا کوئی علاقہ نہیں ہے تو اس کا دفعیہ کیا کیونکہ اگر یہ بات نہ ہوتی تو پھر او ضرورة کہنے کی ضرورت نہیں تھی اُس سے

ع مفارق کے اقسام میں سے قسم ثالث قرار دیا یہ غلط ہے در حقیقت نظرِ دقیق کا تقاضا یہی ہے کہ وہ عرض لازم میں داخل مانا جائے۔۱۲

۵۱ قولہ ہل المطلق الوجود الخ عرضِ لازم کے تین قسموں کا بیان ہو الازم ماہیت اور لازم وجود ذہنی اور لازم وجود خارجی جس کے قسم اول کے بیان سے یہ معلوم ہوا کہ اس میں وجود خارجی یا وجود ذہنی کی کوئی شرط نہیں ہے تو اس بارہ میں جو اختلاف ہے مصنفؒ اُسے بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ بعض کہتے ہیں کہ مطلق وجود کا اس میں دخل ضرور ہونا چاہئے ورنہ شئے کو معدوم کی طرف منسوب کرنا لازم آئے گا یعنی بالیس بموجود کی طرف کسی شئے کی نسبت کرنی لازم آئیگی جو ایک امر باطل ہے لیکن بعض کہتے ہیں کہ مطلق وجود کا لوازم الماہیۃ میں دخل نہیں ہے بلکہ لوازم ماہیت قطع نظر از وجود مطلقاً نفس ماہیت کی طرف منسوب ہیں چنانچہ مختار عند المصنفؒ بھی یہی آخری مذہب ہے کما قال والحق لا ۱۲

هل المطلق الوجود دخل ضروري في لوازم الماهية والحق لا فان الضرورة لا تعلل حتى يجب وجود العلة اولا كوجود الواجب تعالى على مذهب المتكلمين وايضا اللازم اما بين وهو الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم وقد يقال البين على الذي يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو اعم من الاول او غير بين بخلافه فالنسبة بالعكس

۵۲ قولہ فان الضرورۃ الخ ما ہو المختار عند المصنفؒ پر دلیل بیان کر رہے ہیں کہ لوازم ماہیت میں مطلق وجود کا بھی دخل نہیں بلکہ یہ نفسِ ماہیت کی طرف منسوب ہیں قطع نظر عن الوجود المطلق اس لئے کہ اعراض لازمہ للماہیۃ کا ثبوت اُسی ماہیت معروضہ کو ضروری ہوا کرتا ہے اور جو شئے ثابت بالضرورۃ ہو وہ محتاجِ علت نہیں ہوا کرتی جیسے کہ عند المتکلمین وجود واجب تعالیٰ خارج از ذات واجب ہے اور اُن کے نزدیہ اُس کی ذات کے ساتھ لازم بھی ہے لیکن پھر بھی ظاہر ہے کہ وہ علت کا محتاج نہیں ہے ۱۲ **۵۳ قولہ حتی یجب الخ** منفی کی غایت کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر شئے ضروری الثبوت اپنی ثبوت میں علت کی محتاج ہوتی تب علت کا وجود ضروری ہوتا اور مطلق وجود کو لوازم الماہیۃ کے ثبوت میں دخل ہوتا لیکن چونکہ جو شئے ضروری الثبوت ہوا کرتی ہے اُس کی کوئی علت نہیں ہوتی لہذا لوازم الماہیۃ کو بسبب ضروری الثبوت ہونے کے مطلق وجود کی بھی ضرورت نہیں جیسے واجب تعالیٰ کا وجود (مذہب متکلمین کی بناء پر) خارج ہے ذاتِ واجب سے اور اُس کیلئے لازم ہے لیکن کسی علت کی طرف محتاج نہیں ہے اور لوازم الماہیت میں وجود کے دخل ماننے سے لازم آرہا ہے کہ وہ علت کے محتاج ہو اور جب استغناءِ علت ماہیت واجبہ میں نہیں ہے تو وجود کا بھی دخل اس میں نہیں اس لئے کہ اگر ماہیت واجب تعالیٰ کی طرف وجود کی نسبت کرنے میں بھی وجود کا دخل مان لیا جائے تو تسلسل لازم آجائیگا اس لئے کہ اُس وجودِ اوّل کے متعلق پھر سوال چلے گا کہ وہ اِس وجودِ ثانی کا عین ہے یا غیر اگر عین ہے تو تقدم شئے علی نفسہ لازم آئے گی اور اگر غیر ہو تو وہ بھی چونکہ لازم ماہیت ذات واجب ہوگا تو اُس کے متعلق پھر وہی سوال عین ہونے یا غیر ہونے کا چل کر تسلسل قائم ہوگا والتسلسل باطل فالقول بان ثبوت الوجود للواجب الخ

دخل للوجود باطل فثبت ان لوازم الماهية ليس للوجود المطلق الخ فيها مدخلاً بل هي مستندة الى النفس الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود مطلقاً فافهم ولا تغفل ۱۲ (تنبیہ) در اصل نزاع ما تقدم میں تفصیل ہے بدین طور کہ لوازم الماہیۃ کے تین قسم ہیں۔ بعض وہ لوازم ہیں جو وجود مطلق للماہیۃ سے متقدم ہیں مثلاً امکان تمیز اور تقرر وغیرہ تو ان میں ظاہر ہے کہ مطلق وجود کو کوئی بھی دخل نہیں ہے اور بعض وہ ہیں جو وجودِ مطلق کے مُساوق اور برابر ہیں دونوں میں نہ تقدم ہے نہ تاخیر جیسے تشخص وغیرہ تو ان میں بھی وجودِ مطلق کا کوئی دخل نہیں ہے اس لئے کہ مساوقیت کے معنی یہ ہیں کہ اُن میں سے ایک کا دوسرے سے تخلف ممتنع ہو اور جب اُن کے ما بین علیت ۴

۴ ومعلولیت ہو تو مرتبہ ذات میں اُن میں سے ایک کا دوسرے سے تخلف ضروری ہوگا اس لئے کہ علت مرتبۂ ذات میں معلول پر مقدم ہوا کرتا ہے۔ اور بعض وہ لوازم ہیں جو اپنے معروض کے وجود سے متاخر ہوتے ہیں جیسے زوجیت اور فردیت وغیرہ تو صرف اس آخیر قسم کی لوازم الماہیۃ میں ماہیت معروضہ کا اوّلاً وجود سے متصف ہونا ضروری ہے اور پہلے دو قسم کے لوازم میں ان کی ثبوت کے وقت مطلقِ وجود کو دخل نہیں خذ ہذا المختصر والتحقیقۃ مقام آخر ۱۲ **۵۴ قولہ والثانی اللازم الخ** یہاں سے عرض لازم کی دوسری تقسیم شروع کر رہے ہیں یعنی پہلے اُسکی تین قسمیں لازم الماہیۃ لازم وجودِ خارجی اور لازم وجودِ ذہنی گذر چکیں اب عرضِ لازم کی دو قسمیں اور بھی ہیں کہ عرضِ لازم کبھی بیّن ہوتا ہے اور کبھی غیر بیّن نیز ہر ایک ان دونوں میں سے پھر دو قسم پر ہے یعنی بیّن بالمعنی الاخص اور بیّن بالمعنی الاعم اور غیر بیّن بالمعنی الاخص وغیر بیّن بالمعنی الاعم وہذا معنی قول المصنفؒ اللازم اما بیّن او غیرہ بیّن الخ ۱۲ **۵۵ قولہ وہو الذی الخ** یعنی عرضِ لازم بیّن بالمعنی الاول وہ لازم ہے کہ جس ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور لازم ہو جیسے الاثنان ضعف الواحد کہ یہ ایسا عرضِ لازم ہے کہ اثنین کے تصور سے اس کے ضعف الواحد ہونے کا تصور لازم ہے اور یا مثلاً تصورِ بصر نسبت تصورِ عمی اور عرضِ لازم بیّن بالمعنی الثانی وہ لازم ہے کہ لازم اور ملزوم کے نفسِ تصور سے اُن دونوں کی درمیان لزوم ہونیکا جزم ویقین ہو جائے جیسے الاربعۃ منقسمۃ بمتساویین کہ یہاں صرف نفط اربع کے تصور سے انقسام تساوی کا تصور نہیں ہوتا مگر تصورِ اربعہ اور تصورِ زوجیت

سے ان دونوں کے درمیان لزوم ہونے پر جزم ہو جاتا ہے اور عرض لازم غیر بیّن بالمعنی الاوّل وہ ہے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور نہ ہو جائے جیسے کاتب بالقوۃ انسان کا ایسا عرض لازم ہے کہ غیر بیّن ہے بالمعنی الاخص اور عرضِ لازم غیر بیّن بالمعنی الثانی وہ ہے کہ تصورِ لازم اور تصورِ ملزوم سے بھی اُن کے درمیان لزوم پر جزم نہ ہوتا ہو جیسے عروضِ حدوث للعالم کہ نفسِ تصورِ عالم اور تصورِ حدوث سے اِن کا باہمی لزوم خود بخود مجزوم نہیں بلکہ دلیل کا محتاج ہے جبتک دلیل پر اطلاع نہ ہو ان کے درمیان جزم باللزوم حاصل نہیں ہوتا ۱۲ + + + + **۵۶ قولہ وہو اعم الخ** یعنی لازم بیّن بالمعنی الثانی اعم ہے لازم بیّن بالمعنی الاول سے کیونکہ تصورِ احدہما سے جب آخر کا تصور لازم آئیگا تو دونوں کے تصور سے بالضرورۃ جزم باللزوم ہوگا ۱۲ **۵۷ قولہ فالنسبۃ بالعکس الخ** یعنی لازم غیر بیّن بالمعنیین میں نسبت بالعکس ہوگی تو لازم بیّن بالمعنی الاول جو خاص تھا وہ غیر بیّن بالمعنی الاول میں عام ہو جائیگا اور لازم بیّن بالمعنی الثانی میں جو عام تھا وہ اب لازم غیر بیّن بالمعنی الثانی میں خاص ہو جاویگا کیونکہ اخص کی نقیض عام ہوتی ہے لہذا بیّن بالمعنی الثانی عام تھا تو وہ اب خاص ہو جائے گا اپنی نقیض یعنی لازم غیر بیّن بالمعنی الثانی میں اور بیّن بالمعنی الاول جو خاص تھا اصل میں وہ اب عام ہو جائے گا۔ اپنے نقیض یعنے غیر بیّن بالمعنی الاول میں فافہم ۱۲

۵۱ قولہ بالعکس الخ اجمالاً دو بات سمجھ لیجئے کہ چونکہ عرض لازم کی دو قسم ہیں بیّن اور غیر بیّن اور ان دونوں کے لئے دو معنی ہیں جن میں کا ایک دوسرے سے اخص ہے لہٰذا قسمِ ثانی کے معنی کے درمیان نسبت بالعکس ہوگی اُس نسبت کے جو قسمِ اول کے معنی کے درمیان ہے تو جو قسم اول میں اعم ہے وہ قسمِ ثانی میں اخص ہوگی اس لئے کہ اعم کی نقیض اخص ہوتی ہے اور ان میں سے جو اخص ہے قسمِ اول میں وہ قسمِ ثانی میں اعم ہو جائے گی اسلئے کہ اخص کی نقیض اعم ہوتی ہے فتفکر۔ ۱۲ ۵۲ قولہ وکل منہما موجود الخ مصنفؒ اپنے اس قول سے امام رازیؒ پر تعریض کرنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے لازم بیّن بالمعنیین اور لازم غیر بیّن بالمعنیین وغیرہ کو ثابت کرنے میں دلیل چلانی چاہی ہے حالانکہ انکا وجود بداھۃً ثابت ہے اس لئے کہ یہ وجدانی امر ہے کہ ہم اشیاء کا انہیں طور پر تصور کرتے رہتے ہیں جیسے کہ تمام مفاہیم پر نظر کرنیسے خود بخود بلا دلیل عیاں ہے کہ بعض اُن میں کے لازم بیّن ہیں اور بعض لازم غیر بیّن ہیں تو اس پر تنبیہ کی بھی ضرورت نہیں چہ جائیکہ اس کے اثبات پر دلائل پیش کرنے کی زحمتِ غیر ضروری گوارا ہو۔ فافہم۔ ۱۲

بالعکس[۵۱] وکل منہما موجود بالضرورۃ[۵۲] وہہنا شک[۵۳] وہو ان اللزوم لازم[۵۴] والا لانہدم اصل الملازمۃ فیتسلسل[۵۵] اللزومات وحلّہ[۵۶] ان اللزوم من المعانی الاعتباریۃ الانتزاعیۃ التی لیس لہا تحقق الا فی الذہن بعد اعتبارہ فینقطع بانقطاع الاعتبار نعم منشأہا[۵۷] ومنبعہا متحقق[۵۸]

اعتبارِ معتبر کا انقطاع ہو، اُسی وقت وہ تسلسل ٹوٹ جاتا ہے تو درحقیقت یا تو اعتباریات میں تسلسل ہوتا ہی نہیں اور یا اگر ہوتا بھی ہے تو وہ مستحیل نہیں ہوتا لہذا یہاں اُس تسلسلِ مستحیل کا لزوم نہیں جو امورِ غیر متناہیہ واقعیۂ مُرتبہ موجودہ بالفعل کا نام ہے اور جس تسلسل کا لزوم وتحقق یہاں ہو رہا ہے وہ مستحیل نہیں تو خیر ما خیر شمائوئی افقی وجودِ لزوم بین الشیئین پر اور اُس کے اقسام پر نہیں ہے اور مطلع بے غبار ہے۔ ۱۲ +

۵۷ قولہ منشاءہا الخ یہاں چونکہ دو اعتراض پڑ سکتے تھے تو اُن کا دفعیہ کرتے ہیں۔ اعتراضِ اولی کے مقدر کی تقریر یہ ہے کہ دو متلازم چیزوں کے درمیان اگر لزوم عقل کے اعتبار کرنے سے ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا کہ لزوم معانیٔ اعتباریۂ انتزاعیہ میں سے ہے تو جب تک عقل اِس کا اعتبار نہ کرلے اس کا تحقق نہیں ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ عقل کا اعتبار کرلینا اس کو ضروری تو ہے نہیں تو جائز ہوگا کہ اُن کے درمیان لزوم کا تحقق نہ ہو جائے۔ حالانکہ یہ بداہت کیخلاف ہے اور دوسرا اعتراض محذوف یہ ہے کہ لزوم کو جو آپ نے اعتباری کہا اور فرمایا کہ یہ خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ ایک انتزاعی شئے ہے یہ غلط ہے اس لئے کہ اگر یہ لزوم خارج میں موجود نہ ہو تو دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی یا تو خارج میں لازم وملزوم کے درمیان امتناعِ انفکاک کا تعلق ہوگا تو یہ کہنا تو خلافِ مفروض ہے اس لئے کہ لزوم تو امتناعِ انفکاک ہی سے عبارت ہے تو لامحالہ اِسے موجود فی الخارج مانوگے حالانکہ فرض کیا ہے آپ نے اِس کو اعتباری یعنی غیر موجود فی الخارج اور یا یہ صورت ہوگی کہ خارج میں لازم وملزوم کے درمیان امتناعِ انفکاک کو نہیں مانوگے تو مطلب

اس سے یہ ہوگا کہ ان کے درمیان انفکاک فی الخارج ممکن ہوگا حالانکہ اس طرح کہنے پر تو ملازمۃ بین الشیئین کی بنیاد منہدم ہو جائے گی لہذا لامحالہ اس کو موجود فی الخارج ہی ماننا صحیح ہے نہ کہ انتزاعی اور اعتباری کہنا تو اِن دونوں اعتراضوں کا جواب دینا چاہتے ہیں اس عبارت سے فتفکر۔ ۱۲

۵۸ قولہ متحقق الخ یعنی اعتباریات دو قسم کے ہوتے ہیں ایک تو وہ جو اختراعیۂ محضہ ہوں اور دوسرے وہ جو نفس الامریہ ہوں یعنی جس کے مناشی موجود ہوں تو لزوم ان اعتباریات میں سے نہیں ہے جو محض اختراعی ہوتے ہیں بلکہ یہ اعتباریاتِ نفس الامریہ میں سے ہے۔ جنکا منشاء موجود ہوتا ہے اس لئے کہ ظاہر ہے کہ لزوم کا جو منشا ہے یعنی اس کا جو موصوف ہے یعنی لازم وہ فی نفسہ موجود ہے بحیث یصح انتزاعہ عنہ بدون فرض فارض واعتبار معتبر لہٰذا اعتراضِ اول میں معترض کا کہنا کہ فیمکن الانفکاک یہ ممتنع ہے اس لئے کہ اُس کے منشاء کا وجود اُس کے امتناعِ انفکاک کے لئے کافی ہے اگرچہ کسی معتبر کا اعتبار اور کسی فارض کا فرض نہ بھی ہو لہذا ایرادِ اوّل مندفع ہے اور اسی طرح اعتراضِ ثانی کے لئے بھی کوئی سبیل نہیں اس لئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کی تردید کس بارے میں ہے اگر تحقق امتناعِ انفکاک بنفسہٖ فی الخارج میں ہے تو ہم شقِ ثانی کو لے لیتے ہیں اور وہ لزوم کے مطلقاً عدمِ تحقق کو مستلزم نہیں ہے حتّیٰ کہ آپ ملازمۃ بین الشیئین کی بنیاد کے انہدام کا شبہہ پیش کرسکیں گے۔ اور اگر آپ کی وہ تردید مطلقاً چاہے وہ لزوم موجود بنفسہٖ ہو یا موجود بمنشاء ہو اُس لزوم کے متحقق ہونیکے بارہ میں ہے تو ہم پھر شقِ اوّل کو لے لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ لزوم بمنشاء موجود ہے اور اُس کا تحقق ۱۲

اور لازم غیر بیّن بالمعنیین وغیرہ کو ثابت کرنے ...

۵۳ قولہ وہہنا شک الخ یعنی لازم اور لزوم کے وجود میں اور اس کی اپنی اقسامِ مذکورہ کی طرف بداہۃً منقسم ہونے میں شک ہے اس لئے کہ تقسیم الی الاقسام تو تب صحیح اور درست ہوسکے گی جب اسکے مقسم کا وجود تو مان لیا جائے حالاں کہ لزوم کے وجود کا صاحب مطالع نے شک مذکور وارد کرکے انکار کیا ہے تو پھر اسکے اقسام میں بھی تنزل ضرور آئے گا۔ ۱۲

۵۴ قولہ وہو ان اللزوم الخ صاحب مطالع کے اس اعتراض کا ما حصل یہ ہے کہ لازم اور ملزوم میں جو علاقۂ لزوم ہے وہ بھی لازم ہوگا ورنہ لازم اور ملزوم کا انفکاک لازم آجائے گا پس اس لزوم کے لئے بھی لزوم لازم ہوگا نیز وہ لزوم اللزوم بھی پھر لازم ہوگا تو لزوم لزوم اللزوم پھر لازم ہوکر ہٰکذا الی غیر النہایۃ ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے تو تحقق لزوم بھی باطل ٹھیرا جس کی وجہ سے اس مبدء کے منتفی ہونیکے سبب لازم جو اس کا مشتق ہے اُس کا تحقق و وجود بھی محال ٹھیریگا اور اُس کی تقسیم الی الاقسام بھی غلط ہوگی وہو مطلوب الشاک۔ ۱۲

۵۵ فیتسلسل الخ یعنی لازم وملزوم کے درمیان جو لزوم ہے اسے خود بھی لازم ہونا تو ضروری ہے ورنہ ملازمۃ بین الشیئین کی بنیاد ہی منہدم ہو جائیگی اور جب وہ لزوم لازم ہوا تو اسی طرح اُس لزومِ لزوم میں بھی ایک لازم اور دوسرا ملزوم ہونیکے سبب، اُن میں جو لزوم ہے اُس کا بھی لازم ہونا ضروری ہوگا وعلیٰ ہٰذا القیاس تو اچھا خاصہ اس سے لزومات کا ایک سلسلہ الی غیر النہایۃ چلا جائیگا والتسلسل محال والمستلزم للمحال محالٌ فیلزم عدم تحقق اللزوم ویتفرع علیہ عدم تحقق اللازم لانہ مشتق منہ ثم یتفرع علیہ عدم صحۃ تقسیمہ الی البیّن وغیرہ فتم مراد المعترض ثم اسمع جوابہ۔ ۱۲ ۵۶ قولہ وحلہ الخ خلاصۂ حل یہ ہے کہ تسلسل دو قسم کا ہوا کرتا ہے ایک اُمورِ واقعیہ نفس الامریہ کا جمع ہونا مرتبًا اور دوسرا اُمورِ اعتباریہ کا مجتمع ہو جانا تو پہلی قسم تسلسل کی باطل ہے اور ثانی باطل نہیں ہے تو یہاں اُمورِ اعتباریہ کا اجتماع ہے نہ کہ واقعیہ کا اس لئے کہ لزوم معانیٔ اعتباریہ میں سے ایک معنی ہیں جبتک ذہن اس کا اعتبار نہ کرلے یہ موجود نہیں ہوتا اور اعتباریات میں جب بھی ۱۲

بمنشاء ہے اسکا بنفسہٖ متحقق ہونا لازم نہیں ہے یعنی کوئی یہ کہہ سکے کہ چونکہ لزوم امتناعِ انفکاک کا نام ہے تو لزوم کا وجود لازم ہوکر خارج میں اسکا وجود لازم آئے گا ہاں غایت مافی الباب صرف اتنا ہوگا کہ اس سے صرف لزوم کا بمنشاء موجود ہونا لازم آجائیگا جسکا کوئی منکر نہیں ہے اور نہ اس سے اسکے منشاء یعنی امر لازم میں

وذلک ہو الحافظ لنفس امریۃ الانتزاعیات متناہیۃ اوغیر متناہیۃ مترتبۃ اوغیر مترتبۃ فتقوم التسلسل فیہا لیس بمحال صادق لعدم الموضوع فتدبر خاتمۃ مفہوم الکلی یسمّٰی کلیًا منطقیا ومعروض ذالک المفہوم یسمّٰی کلیًا طبعیًا والمجموع من العارض والمعروض یسمّٰی کلیًا عقلیًا وکذا الکلیات الخمس منہا منطقی وطبعی وعقلی ثم الطبعی لہ اعتبارات ثلثۃ بشرط لاشئ ویسمّٰی مجردۃ وبشرط شئ ویسمّٰی مخلوطۃ ولابشرط شئ ویسمّٰی مطلقۃ وہی من حیث ہی

سلہ قولہ ہو الحافظ لنفس الامریۃ الخ یعنی یہاں پر یہ اعتراض مقدر جو کیا گیا کہ جب اعتباریات کے لئے نفس الامر میں وجود نہیں ہوا کرتا ہے تو پھر ان پر احکام واقعیہ کا اجراء کیسے صحیح ہوگا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی اعتباریات پر بھی احکام واقعیہ کا اجراء کردیا کرتے ہیں جیسے مثلاً کہتے ہیں کہ لزوم لازم بلا ذات ہے اور وجوب بالذات وجوب بالغیر کے منافی ہے یا مثلاً یہ قول کہ امکان علت کے محتاج ہے تو اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اعتباریات کے لئے بھی نفس الامر میں وجود اور تحقق ہے۔ حالانکہ آپ نے ابھی لزومات غیر متناہیہ کے تحقق ہونے والے اعتراض سے جواب دیتے ہوئے کہا کہ لزومات کے لئے جو اعتباریات میں سے ہیں نفس الامر میں وجود و تحقق نہیں ہے اور ہم نے اقوال مذکورہ میں ثابت کیا کہ ان کا نفس الامری وجود ہے جب ہی تو ان پر احکام واقعیہ جاری کئے گئے ہیں تو اصل شک پھر بحالہٖ باقی رہا اس تقدر و محالات اعتراض کا جواب مصنفؒ دے رہے ہیں کہ اعتباریات کا منبع اور منشاء چونکہ نفس الامر میں موجود ہے اس لئے وہ اس اعتبار منا شئ کے بدولت جریان احکام واقعیہ کے صالح ہیں لہذا انتزاعیات انتزاعیہ محضہ کا یا ب اقوال تو نہیں لہذا انتزاعیہ مناشئ کے اعتبار سے گویا کہ یہ نفس الامر میں متحقق ہیں ۱۲۔

سلہ قولہ فتقوم التسلسل فیہا الخ یہ ایک سوال محذوف کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ منطقیین اور حکماء کے اس قول سے کہ التسلسل فی الاعتباریات لیس بمحال معلوم ہو رہا ہے اعتباریات میں تسلسل ہوتا تو ہے لیکن وہ محال نہیں ہے حالانکہ آپ نے اس کے جواب میں انقطاع تسلسل سے اور اعتباریات کا کہہ کر گویا کہ اعتراض کیا کہ اس میں سرے سے تسلسل کا وجود ہے ہی نہیں۔ لہذا حکماء کا یہ جملہ بالا کہ التسلسل فی الاعتباریات لیس بمحال کاذب ہوا تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے اسلئے کہ یہ قضیہ موجبہ نہیں ہے بلکہ زید لیس بقائم کی طرح سالبہ ہے اور سالبہ جس طرح کہ وجود موضوع کے وقت صادق آتا ہے ایسا ہی عدم موضوع کے وقت بھی اس کا صدق ہوتا رہتا ہے اس لئے کہ اگر وجود موضوع ہوتا تب بھی محمول کا اس سے سلب ہوتا کیونکہ سالبہ کے معنے یہی ہیں تو اگر موضوع معدوم ہو تو پھر تو بطریقۂ اولیٰ سلب محمول اس سے صحیح ہوتا ہے۔ تو یہاں اس کا موضوع جو التسلسل ہے وہ معدوم ہے اور اس کے باوجود بھی قضیۂ بالا سالبہ ہونیکے سبب درست ہے تو اس کا صدق موضوع کے منتفی ہونیکے سبب سے ہے نہ یہ کہ انتفاء محمول من الموضوع الموجود کے سبب سے اس کا صدق ہو کر مخالف لازم ہو فافہم وتدبر لان فی تدبر المصنف الیضاً مافیہ۔ ۱۲

سلہ قولہ خاتمۃ الخ کلی کے مباحث کا خاتمہ جس میں متعلقات کلی کو بیان کرتا ہے اگرچہ کوئی مستقل علمی غرض اس متعلقات کے بیان سے وابستہ نہیں لیکن علمی مباحث میں اس کے نافع ہونے سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا فافہم ۱۲ سلہ قولہ یسمّٰی کلیًا منطقیا الخ کلی کی تین قسمیں ہیں منطقی طبعی اور عقلی تو کلی اپنے مفہوم ماتقدم کے اعتبار سے منطقی کہلاتا ہے یعنی وہ مفہوم کہ جس کا حمل متعدد اور کثیرین پر جائز ہو یعنی نفس تصور اس سے مانع نہ ہو وہ کثیرین فی نفسہا ممکن ہوں یا محال وہی منطقی ہے لیکن حیث عارض اور معروض دونوں کے مجموعہ کا لحاظ کرلیا جائے تو اس کا نام پھر کلی عقلی ہے جیسے انسان کلی اور عنوان کلی اس مفہوم کلی کو اس کے صرف معروض کا اعتبار کرنے پر اس کو کلی طبعی کہتے ہیں جیسے

۱۲ انسان کہ اس کو کلیت کا وصف اس کے ذہنًا ملحوظ ہونیکے اعتبار سے ہے یعنی جو اس مفہوم کا معروض ہو وہ کلی طبعی ہے اور جس طرح کہ کلی کے یہ تین قسم ہو سکتے ہیں اسی طریقہ پر کلیات خمسہ کے بھی یہ تین اقسام ہیں یعنی نوع بھی یا منطقی ہوگا یا طبعی اور یا عقلی ہوگا اور جنس بھی یا منطقی یا طبعی یا عقلی ہوگی اور اسی طرح فصل بھی خاصہ بھی اور عرض عام میں بھی یہ تین قسمیں بن سکتی ہیں کہ ہر ایک کے مفہوم کو نوع منطقی جنس منطقی یا خاصہ منطقی اور عرض عام منطقی کہیں گے اور ان کے نفس معروض کو طبعی اور عارض و معروض کے مجموعہ کو عقلی کہیں گے یہ نہیں کہ اسکی صرف کلی کے ساتھ تخصیص ہے بلکہ یہی اعتبارات ثلثہ کلی کی جمیع اقسام میں جاری ہیں ۱۲ سلہ قولہ ثم الطبعی الخ یعنی پھر کلی طبعی میں تین اعتبارات آخر ہیں اول ان کا بشرط لاشئ ہونا یعنی بشرط عدم تعین وبشرط عدم تمام عوارض اور اس کا نام مجردہ ہے اور کبھی یہی کلی طبعی مخلوطہ ہوتی ہے اور کبھی مطلقہ ہوتی ہے تو اگر بشرط شئ یعنی بشرط العوارض ہو تو وہ مخلوطہ ہے کیونکہ اس درجہ میں وہ عوارض سے مخلوط ہوا کرتی ہے اور اگر لا بشرط شئ یعنی من حیث ہو ہو کے درجہ میں کلی طبعی لیا گیا

ہو تو وہ مطلقہ ہے بسبب مطلق ہونے اور جمیع عوارض سے مقید نہ ہونیکے ۱۲ سلہ قولہ وہی من حیث ہی الخ یعنی کلی طبعی مطلقہ جو لابشرط شئ کے مرتبہ میں ہے اسے اس مرتبہ میں نہ موجود کہہ سکتے ہیں اور نہ معدوم اس لئے کہ یہ اس کے نفس ذات کا مرتبہ ہے تو یہ اس مرتبہ میں سوائے اس کے کہ اس کے حمل کا مصداق نفس ذات ہو اور کوئی شئی نہیں تو وجود وعدم دونوں عوارض میں سے ہونے کے سبب اس کے مرتبۂ ذات میں شریک نہیں ہو سکتے لہذا اس مرتبہ میں یہ دونوں مرتفع ہوں گے تو اس مرتبہ میں یہ موجود بھی نہیں کیونکہ عدم لحاظ وجود کیا گیا ہے اس مرتبہ میں اور نہ یہ معدوم ہوگا کیونکہ اس مرتبہ میں اس کا لحاظ عدم کیا کہ کسی عوارض کا بھی لحاظ نہیں کیا گیا ہے تو اس مرتبہ میں ارتفاع نقیضین یعنی وجود وعدم کا لزوم ہوگا اس لئے کہ اس کے اس مرتبہ میں نہ وجود ہے اور نہ عدم وجود اور نہ کوئی عارض ہے وحدت کثرت وغیرہ میں سے اگرچہ فی نفس الامر ان میں سے بعض سے یہ خالی نہ ہوگی۔ ۱۲

ليست موجودة ولا معدومة ولا شئ من العوارض ففي هذه المرتبة ارتفع[۵۱] النقيضان والطبعي[۵۲] اعم باعتبار من المطلقة فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره واعلم ان[۵۳] المنطقي من المعقولات الثانية ومن[۵۴] ثم لم يذهب احدٌ الى وجوده في الخارج واذا[۵۵] لم يكن المنطقي موجوداً لم يكن[۵۶] العقلي موجوداً بقي[۵۷] الطبعي اختلف فيه فمذهب[۵۸] المحققين

۵۱ قولہ ارتفع النقیضان الخ ارتفاعِ نقیضین ایک ہی نفس الامر ہوتا ہے اور ایک مرتبۂ اطلاق ہوتا ہے تو ارتفاعِ نقیضین فی مرتبۃ الاطلاق جائز اور درست ہے بخلاف ارتفاعِ نقیضین فی مرتبۃ نفس الامر کے کہ وہ جائز نہیں ہے چونکہ ارتفاعِ نقیضین فی مرتبۃ الاطلاق تقرر ذات کے مرتبہ میں ہوتا ہے اور تقررِ ذات کے مرتبہ میں ارتفاعِ نقیضین کے معنی یہ ہیں کہ وجود و عدم اس مرتبہ میں اسی کلی طبعی کی نہ جزء ہیں اور نہ عین لہذا یہاں درحقیقت ارتفاعِ نقیضین کا تحقق ہی نہیں بلکہ ارتفاعِ عینیتِ وجود و عدم اور ارتفاعِ جزئیت وجود و عدم کا تحقق ہے اور اس میں کچھ بھی مضائقہ نہیں ہاں اگر حقیقۃً ارتفاعِ نقیضین کا لزوم ہوتا تب کوئی یہ کہہ سکتا تھا کہ ارتفاعِ نقیضین تو مطلقاً محال ہے تو پھر اس مرتبہ میں کیونکر اس کا جواز ہو سکتا ہے ۔۱۲

۵۲ قولہ والطبعی اعم الخ یہ سوالِ مقدر کا جواب ہے تقریرِ سوال یہ ہے کہ ان اقسام مذکورہ کا مقسم کلی طبعی ہے اور وہ سوائے ماہیت مطلقہ کے اور کوئی شئے نہیں تو جب اس طبعی کو مطلقہ اور مجردہ و مخلوطہ کی طرف تقسیم کیا گیا تو اس سے تقسیم الشئی الی نفسہ اور الی غیرہ لازم آئی اور یہ باطل ہے تو مصنفؒ جواب دے رہے ہیں کہ ماہیت اگرچہ من حیث ہی ہی لے کر معتبر ہے لیکن کبھی عقل اس اعتبار کے بغیر اس کا لحاظ کر کے اسکی تقسیم کر لیتی ہے بسبب چیزے معتبر باین اعتبار و معتبر بالنحوین الاخیرین جیسا کہ انسان کی انسانِ کلی اور انسان جزئی کی طرف قسمت صحیح ہے باوجود اس کے کہ اسکا مقسم انسانِ کلی ہے اور اسی طرح مثلاً انسان کی تقسیم بجانب انسانِ معلوم و بجانب انسانِ مجہول صحیح اور درست ہے حالانکہ مقسم اس کا طبیعتِ انسان ہے جو معلوم ہے تو جیسے یہاں ان مثالوں میں تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ کا لزوم نہیں ایسے ہی کلی طبعی کی تقسیم مطلقہ وغیرہ کی طرف تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ نہیں ہے یا بالفاظِ دیگر جواب کا خلاصہ یوں ہو گا کہ کلی طبعی جو مرتبۂ مقسم میں ہے وہ عام ہے یعنی نفسِ ماہیت ہے جو جمیع اعتبارات سے خالی ہے حتیٰ کہ قیدِ اطلاق سے بھی خالی لیکر وہ مقسم ہے اور مطلقہ جو اس کی ایک قسم ہے اس میں اطلاق کی قید ملحوظ ہے تو قسم خاص ہوا اور مقسم عام لہذا فرق دونوں میں پیدا شدہ موجود ہے تو تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ کے لزوم کا کہکر اعتراض کرنا بیسود ہے۔۱۲

۵۳ قولہ اعلم ان المنطقی الخ یہاں سے ان مفہومات کے موجود فی الخارج یا معدوم فی الخارج ہونیکا بیان شروع کر رہے ہیں اس لئے کہہ چکے کہ اعلم ان الکلی المنطقی من المعقولات ولیس للمعقولات الثانیۃ الوجود فی الخارج فلذا ما قال احدٌ بوجود المنطقی فی الخارج۔۱۲ ۵۴ قولہ ومن ثمہ الخ یعنی چونکہ کلی منطقی کا ظرفِ عروض سوائے ذہن کے اور کچھ نہیں لہذا معقولاتِ ثانویہ میں سے ہونے کے سبب اس کو موجود فی الخارج ہونے کا کسی نے نہیں کہا اس لئے کہ معقولاتِ ثانیہ کا خارج میں وجود نہیں ہوا کرتا لیکن بحر العلوم نے اس کی تردید فرمائی ہے اور شرح اشارات کے بعض محشین نے بھی اس پر بہت لے دے کی ہے اگرچہ محقق طوسیؒ نے ما ہو المشہور کی تائید میں زور لگایا ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ اگر کلی کی تعریف مشترک بین الکثیرین سے ہو تو پھر کلیت نفسِ ماہیت کے اوصاف میں سے ہو گی جہاں بھی وہ پائی جائے متصف بالکلیت ہو گی تخصیص ہو ذہن اس میں اس وقت نہیں رہے گی لیکن اگر کلی کی تعریف و تفسیر قابل للکثیرین سے ہو تو پھر ظاہر ہے کہ کلیت واقعی معقولاتِ ثانیہ میں سے ہی ہو گی فافہم ۔۱۲

۵۵ قولہ واذا لم یکن المنطقی الخ یعنی جب کلی منطقی معقولاتِ ثانیہ میں سے ہونے کے سبب خارج میں موجود نہیں ہو سکتی تو کلی عقلی بھی خارج میں موجود نہیں ہو سکے گی اس لئے کہ کلی منطقی کلی عقلی کا جزء ہے اور انتفاءِ جزءِ کل کے انتفاء کو مستلزم ہے ہی۔ فلا اشکال فی عدم وجود العقلی فی الخارج تو کلی منطقی اور کلی عقلی دونوں کے دونوں خارج میں موجود نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ یہ دونوں موجوداتِ ذہنیہ میں سے ہیں۔۱۲ +

۵۶ قولہ لم یکن العقلی موجوداً الخ ماحصل یہ ہوا کہ کلی منطقی چونکہ مفہوم کلی کا نام ہے کما مر اور ہر مفہوم معقولاتِ ثانیہ میں سے ہوا کرتا ہے اور معقولات کا خارج میں وجود نہیں ہوتا اس لئے جمہورِ مناطقہ میں سے کوئی بھی اس کے قائل نہیں کہ منطقی کا وجود خارج میں ہے بلکہ اکثر کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا وجود فقط ذہن ہی میں ہے۔ اور جب کلی منطقی کے متعلق معلوم ہوا کہ خارج میں نہیں ہے تو کلی عقلی بھی بطریقِ اولیٰ خارج میں موجود نہیں ہو گی کیونکہ وہ اسی کلی منطقی اور طبعی دونوں سے مرکب ہے لہذا جب اس کے دونوں جزؤں میں سے ایک یعنی کلی منطقی کا وجود فی الخارج منتفی ہوا تو کلی عقلی کا وجود بھی خارج میں منتفی ہو گیا کیونکہ انتفاءِ جزء مستلزم ہوا کرتا ہے انتفاءِ کل کا۔ اب اس کے بعد باقی رہا جھگڑا کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے نہ ہونے کا تو آمیں مناطقہ کا باہم بہت اختلاف ہے جس کو مصنفؒ تقریباً معرفات کے فصل تک بالتفصیل مع ذکر کے مذاہب کی بیان فرمائیں گے فاسمع واستقم ۱۲ + + + +

۵۷ قولہ بقی الطبعی اختلف فیہ الخ یعنی کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے پر تو تمام کا اتفاق ہے لیکن اس بارہ میں ان کا اختلاف ہے کہ اس کا وجود کس طرز و طور سے ظرفِ خارج میں متحقق ہو رہا ہے آیا انضمامِ تشخص بالماہیۃ کی شکل میں یا ماہیت و تشخص پر متحد بالذات ہونے کی شکل میں یا ماہیت سے اس کے تشخصات و تعینات کے منتزع ہونے کی صورت میں اور یا کلیات کے منتزعات اور تشخصات کے موجود حقیقۃً ہونیکی صورت میں الیٰ آخر المذاہب فی ہٰذہ المسئلۃ تو مصنفؒ تمام کا بیان کر کے جو ان کے نزدیک مختار ہو ان پر رد بھی ساتھ ساتھ فرماتے جائیں گے جیسے کہ شرذمۃ قلیلۃ من المتفلسفین پر جن سے مراد شارح مطالع وغیرہ ہیں خوب برسے ہیں اور لیت شعری اذا کان زید مثلاً بسیطاً الخ سے ان کے ما قال کی تردید فرما چکے ہیں کما سیجئ۔

۵۸ قولہ فمذہب المحققین الخ بعض کا خیال ہے کہ خارج میں تشخص کا ماہیتِ کلیہ سے انضمام ہو جاتا ہے لیکن چونکہ یہ قول ظاہر البطلان تھا اس لئے مصنفؒ نے اس کو ترک کیا اور یہ ظاہر البطلان اس لئے ہے کہ اس طرح کہنے پر تسلسل یا دور لازم آرہا ہے کیونکہ انضمام شئے بالشئی کے لئے امرِ منضم الیہ کا متشخص ہونا پہلے ضروری ہے تو اگر ماہیت کلیہ کو امرِ منضم الیہ اور تشخص کو اس کا منضم ٹھہرایا جاوے تو چاہیئے کہ تشخص کے انضمام سے قبل ماہیت کلیہ منضم الیہ کیلئے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کوئی تشخص ہو جس سے وہ متشخص ہو کر منضم الیہ بننے کے قابل ہو تو اب یہ تشخص منضم یا اس ماہیت متشخصہ منضم الیہ کے تشخص کے یا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو دور ورنہ تسلسل لازم ہوگا اس لئے مصنفؒ نے اس مسلک کو ظاہر البطلان ہونیکے سبب نظر انداز کیا۔ دوسرا مذہب اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جنس اور فصل کی طرح ماہیت کلیہ اور تشخص متحد بالذات ہیں یعنی وجود دونوں کا واحد ہے اور موجود دو چیزیں ہیں یعنی ماہیت اور تشخص لیکن یہ کہنا بھی زیادہ صحیح نہیں اس لئے کہ اس سے لازم آرہا ہے کہ ماہیت کلیہ کا تصور بالکنہ کبھی ہو ہی نہ سکے۔ اس لئے کہ تشخص و تعیین کا حصول فی الذہن مستحیلات میں سے ہے اور محققینؒ کا خیال اس بارہ میں یہ ہے کہ در اصل خارج میں موجود ماہیت کلیہ ہی ہے اور تشخص و تعین وجود کی طرح اس سے ایک انتزاعی اور اعتبار عقلی والی چیزیں ہیں یعنی ہر ایک ماہیت موجودہ فی الخارج سے مختلف تعلق جعل کے ذریعہ کثیر مراتب کا بدیں طور انتزاع ہوتا رہتا ہے کہ اس کا ہر مرتبہ اثر جاعل کی لحاظ سے اس کے دوسرے مرتبے سے مبائن ہوا کرتا ہے اور وہی مراتب اسی ماہیت کو افراد و اشخاص سے موسوم ہوا کرتے ہیں وھذا ہو الحق والاجدر بالقبول عند الفحول ۔۱۲

ومنہم الرئیس انہ موجود فی الخارج بعین وجود الافراد فالوجود[51] واحد بالذات والموجود اثنان وہو[52] عارض لہما من حیث الوحدۃ ومن[53] ذہب منہم

۵۱ قولہ فالوجود واحد الخ اس عبارت سے ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے تشخص کو امر انضمامی ٹھہرایا ہے اور ماہیت کو امر منضم الیہ کما مر منا بیانہ فتذکر تو کہتے ہیں کہ ماہیت امر جدا اور تشخص امر آخر ہو ایسا نہیں بلکہ وجود کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں ہاں تشخص امر انتزاعی ہے تو طبیعت و ماہیت اور تشخص ایک رہا اور موجود اس شئے واحد میں دو چیزیں ہوئیں ایک ماہیت اور دوسرا تعین یعنی تشخص لہذا تشخص کو امر موجود علیحدہ کہکر اسے منضم ماننے والوں کا قول غلط ہے بلکہ تشخص ماہیت کیساتھ ایسا متحد ہے جیسے جنس کا فصل سے اتحاد ہے والیہ ذہب صاحب المواقف الخ ۔۱۲

۵۲ قولہ وہو عارض لہما الخ یہ اس اعتراض محذوف کا جواب ہے کہ کلی طبعی اور اس کا فرد جب متحد بالذات ہوکر بوجود واحد موجود ہیں تو یہ وجود اب خالی نہیں ہوگے کہ طبیعت کو عارض ہوئی ہے یا اسکے فرد کو اور یا دونوں کو عارض مانوگے اگر صرف طبیعت کو اس کا عروض مانتے ہیں تو پھر اس کے فرد کو موجود ماننا کیسے ہوگا۔ اور اگر اس کے فرد کو صرف اس کا عروض مانا جائے تو پھر طبیعت کو موجود ماننا کیسے ہوگا اور اگر دونوں کو اس کا عروض مانتے ہو تو پھر عرض واحد کا قیام بالمحلین لازم آرہا ہے تو مصنفؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ ان شقوں میں سے شق آخر ثالث کو ہم مانتے ہیں اب اگر قیام عرض واحد بالمحلین کا سوال اٹھ رہا ہو تو یہ غلط ہے اس لئے کہ ہم اس ماہیت اور اس کے فرد دونوں کو دو فرض کرکے اس وجود کا عروض نہیں مانتے ہیں بلکہ ان دونوں کو اس حیثیت سے لیکر کہ وہ دونوں مانند جنس و فصل کے ایک ہوکر وجود کا معروض ہیں لہذا قیام عرض واحد بالمحلین نہیں بلکہ بمحل واحد ہے ۔۱۲

(ہدایت) صاحب مواقف نے بھی بڑے زور شور سے ماہیت نوعیہ کے موجود فی الخارج ہونیکی صورت کو بعینہ نسبت جنس الی الفصول کی طرح ثابت کرنیکی کوشش کی ہے کہ نسبت ماہیت کی اپنی تشخصات کی طرف مانند جنس کی نسبت الی الفصول کے ہے جیسے جنس عند العقل مبہم ہے اور ماہیات متعددہ کا احتمال رکھتا ہے عہ اور ہیں فصل و جنس دونوں خارج میں ذاتاً اور جعلاً اور وجوداً ایک اسی طرح ماہیت نوعیہ بھی احتمال رکھتی ہے ہویات متعددہ کی اور دونوں یعنی ماہیت مع التشخص خارج میں ذاتاً اور وجوداً یا جعلاً ایک ہیں اور بحسب الذہن صرف دونوں متمائز ہیں تو خارج میں گویا کہ ان کے خیال میں صرف ہویت شخصیہ واحدہ موجود ہے لیکن عقل اس سے ماہیت نوعیہ کلیہ اور تشخص کی طرف تفصیل کرتی ہوئی شیئین کا انتزاع کرتی ہے اور یہی معنی ہیں مصنفؒ کے اس قول کے فالوجود واحد بالذات والموجود اثنان لیکن بحر العلومؒ نے اس مقام پر جو کچھ فرمایا ہے حق یہ ہے کہ وہ دل میں اترنے والی بات ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایسا کہنا در پردہ مطلقاً انواع کا انکار کرنا ہے اسلئے کہ جب ماہیت کلیہ کا اس کے تشخص کیساتھ اتحاد تسلیم کرلیا گیا تو وہ کثیرین پر کیسے حمل ہونیکے صالح رہ سکیگا اور نوع کہلائے جانے کی صلاحیت اسمیں کہاں سے اور کیسے آسکے گی فافہم ۔۱۲

۵۳ قولہ ومن ذہب منہم الخ یہاں سے کلی طبعی میں جو دوسرا اختلاف ہے اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کلی طبعی خارج میں تو موجود ہے چاہے جس ہیئت سے بھی ہے لیکن کیا وہ محسوس بھی ہو سکتی ہے یا نہیں تو کہتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ محسوس نہیں ہو سکتی اور بعض کہتے ہیں کہ محسوس ہو سکتی ہے اور یہی مذہب فرماتے ہیں کہ حق بھی ہے جو لوگ کہ کہتے ہیں کہ تشخص محض امر انتزاعی ہے اور اس کے لئے اصلاً وحقیقۃً وجود نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ ماہیت محسوس ہوتی ہے لیکن فی الجملۃ یعنی اگر اس کے افراد محسوس بالذات ہوں تو طبعی بھی محسوس بالذات ہوگی اور اگر افراد محسوس بالتبع ہوں تو طبعی بھی محسوس بالتبع ہوگی۔ اور اور جس نے تعین و تشخص کو موجود مانا ہے ان کے نزدیک محسوس صرف وہی تشخص ہے طبعی ان کے نزدیک محسوس نہیں۔ اور فی الجملہ کے معنی یہ ہیں کہ جس ماہیت کے افراد محسوس بالذات ہوں مثلاً ضوء اور لون تو وہ حقیقۃً محسوس بھی ہوگی اس لئے کہ معدوم تو محسوس بننے کے قابل نہیں اور طبیعت کلیہ کے علاوہ کسی اور شئے کے وجود کو تو مانا نہیں گیا ہے کیونکہ تشخص کو امر انتزاعی ماننے کے سبب عدمی فرض کیا گیا ہے اور جس ماہیت کے افراد بالعرض محسوس ہوں مثلاً جسم اور تمام اعراض تو وہاں یہ طبیعت کلیہ بھی بالعرض محسوس ہوگی لیکن یہ یاد رہے کہ اس سے مطلب ماہیت کلیہ کا من حیث ہی ہی لیکر محسوس ہونا نہیں بلکہ ماہیت کلیہ من حیث انہا معروضۃ التشخص ہوکر اس کے محسوس بالعرض وبالذات ہونیکی شکلیں بتائی گئیں۔ فافہم

(ہدایت) مصنفؒ نے سب زعم خود کلی طبعی کو من حیث انہ معروض التشخص لے کر اس کے محسوس ہونے کو حق کہا اور یہ بھی کہا کہ کلی طبعی در حقیقت خارج میں موجود ہوتی ہے اور تشخص امر عدمی انتزاعی یعنی ایک اعتباری چیز ہے اس لئے کہ اگر تشخص کو امر وجودی کہدیا جائے تو یا یہ عین ہوگا طبیعت کلیہ کے تو مابہ الاشتراک کا عین مابہ الامتیاز ہونا لازم آجائیگا اور یا یہ تشخص جزء ہوگا ماہیت کلیہ کے تو تحقق کل بدون اس کے تحقق جزء کے لازم آجائیگا اور یا تشخص امر متبائن للماہیۃ ہوگا تو پھر اس کا حمل اس ماہیت پر صحیح نہیں ہوگا اور نہ اس کی اس ماہیت کی طرف اضافت درست ہوگی تو تشخص کے امر وجودی ماننے کے جملہ شقوں میں سے کوئی شق بھی ٹھیک نہیں بیٹھا لہذا ضروری ہے کہ اسے امر انتزاعی عدمی ہی مانا جائے اور موجود ہونا صرف کلی طبعی کو ثابت ہوا اور جب حقیقۃً موجود یہی ہے تو محسوس بھی یہی ہوگی اس لئے کہ محسوس وہی چیز ہوتی ہے جو موجود ہو اور موجود سوائے طبیعت کلیہ کے اور کوئی دوسری شئے نہیں ہے لہذا محسوس بھی سوائے اس کے اور کوئی چیز نہیں ہوگی۔ تو مصنفؒ نے اس مذہب کو مختار اور پسند کرکے وہو الحق کا حکم اس پر لگادیا لیکن اس پر یہ اعتراض بظاہر پھر بھی باقی ہے کہ اس صورت میں بھی تو مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز دونوں عین ہو رہے ہیں اس لئے کہ اسوقت طبیعت کلیہ اور تشخص دونوں ایک ہوئے اور اسکا جواب عہ

عہ واضح ہے اسلئے کہ ہم کہدیتے کہ نفس ماہیت کلیہ کو دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ ہے اسکے نفس ذات کا تو وہ مابہ الاشتراک ہے اور دوسرا مرتبہ ہے اسکے تعین کا اور یہ اسکا مابہ الامتیاز ہے البتہ مصنفؒ پر ایک سنگین اعتراض جسکا اندفاع دشوار ہے ضرور پڑتا ہے کہ اوائل کتاب میں مبحث جعل سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپکا مذہب جعل بسیط کا ہے اور جعل بسیط والوں کے نزدیک وجود عین ماہیت اور عہ

عہ عین تشخص ہوا کرتا ہے تو اب ایسی چیزیں کہ وہ عین وجود اور عین تشخص ہو اشتراک کا اعتبار کیسے ممکن ہوگا اور پھر کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ وہی ایک شئے موجود بھی ہو اور اسکی عین جس کو عدمی انتزاعی اور اعتباری بھی کہدیا جائے ہاں اگر جعل مرکب والی تفرقہ کا قول کرتے تو کوئی تعجب کی بات نہیں تھی فقد بر ولا تکن من الغافلین ۔۱۲

الی عدمیۃ التعین قال بحسوسیتہ الضافی الجملۃ وھو الحق وذھب[۵۱] شرذمۃ قلیلۃ من المتفلسفین الی ان[۵۲] الموجود ھو الھویۃ البسیطۃ والکلیات منتزعات عقلیۃ ولیت[۵۳] شعری

سو یہ اجتماعِ متنافیئن کو مستلزم ہو رہا ہے اس لئے کہ انہوں نے جو کہا کہ خارج میں موجود صرف ہویت بسیطہ ہے اور کلیات کا اُس سے انتزاع ہوتا رہتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مثلاً انسان ایک ماہیتِ کلیہ ہے جس کی حقیقت حیوانؔ ناطقؔ ہے تو آپ فرماتے ہیں کہ خارج میں وجود اگر ہے تو وہ صرف اس کا منشا یعنی مثلاً تشخص زید ہے اور یہ بھی آپ کہتے ہیں کہ وہ بسیط بھی ہے تو حیرانی یہ ہے کہ موجود فی الخارج تو صرف شئی واحد بسیط ہو اور انتزاع اُس سے حیوانؔ کا بھی ہو اور ناطقؔ کا بھی ہو یہ کیسے درست ہو سکے گا کیونکہ جتنے انتزاعی اشیاء ہوں گے اُن کے لئے اُتنے ہی مناشی بھی تو خارج میں موجود ماننے ضروری ہیں تو جب حیوان اور ناطق دونوں کا انتزاعی کروگے اُس کے فردِ موجود فی الخارج سے تو منشاء بھی اس کے لئے دو ہونی چاہئیں کہ ایک ابہام کا منشاء بنے اور دوسرا امتیاز کا اس لئے کہ یہ بدیہی امر ہے کہ انتزاعِ کثرت از شئے اُس شئے کے نفسِ ذات میں کثرت کے مقتضی ہے لہذا لامحالہ اُس شئے موجود فی الخارج میں دو چیزوں کے ضروری الوجود ہونے کے سبب کثرت و بساطت دونوں کا تحقق اُس میں ہوگا تو مرکب ہوا حالانکہ آپ نے اُس کو مانا ہے بسیط جیسا کہ کہہ چکے کہ الموجود ہو الھویۃ البسیطۃ۔ لہذا معلوم ہوا کہ کلی کو اشخاص موجودہ فی الخارج کے ضمن میں موجود فی الخارج ہی ماننا پڑے گا ورنہ ذاتِ متشخص موجود فی الخارج کو بسیط مان لینے کے باوجود اُس سے انتزاعِ شیئین (احدھما الشئی المبھم اعنی الجنس وثانیھما الشئی الممتاز اعنی الفصل) کے لئے اُس میں کثرت بھی ماننی پڑے گی والقول بالکثرۃ مع القول بالبساطۃ اجتماع المتنافیین واجتماع المتنافیین باطل فبطل مذھب الشرذمۃ القلیلۃ الخ۔ اس کے علاوہ شرذمۂ قلیلہ کی طرف سے ہم نے جو اور دلائل حاشیہ ماقبل میں بیان کئے تھے اُس کا بھی مصنفؒ کے علاوہ

اور جماہیر نے مقاماتِ مختلفہ میں جگہ بہ جگہ جوابات دیئے ہیں مثلاً اُن کا یہ کہنا کہ اگر کلی طبعی خارج میں موجود ہو تو شئے واحد کا امکنۂ متعددہ میں پایا جانا لازم آجائیگا وغیرہ وغیرہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بات تو جزئیات کے بارہ میں نہیں ہے ماہیتِ کلیہ کے بارہ میں ہے اور کلی کا امکنۂ متعددہ میں پایا جانا جائز ہے اور اسی طرح اگر کلی کا اتصاف بصفاتِ متضادۃٍ من القعود والقیام وغیرہا لازم آجائے تو بھی یہ خرابی کی بات نہیں ہے اس لئے کہ اگر صفاتِ متضادہ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی تو وہ جزئی نہیں ہو سکتی ماہیت کلی اگر متصف ہو بھی جائے تو یہ اُس کی کلیت کی منافی نہیں باقی اُن کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اگر کلی طبعی ضمن افراد میں موجود فی الخارج ہو جائے تو وہ متشخص ہونے کے سبب جزئی بن کر محمول علی الکثیرین ہونے سے رہ جائے گی یعنی کلی نہیں رہے گی یہ اس لئے غلط ہے کہ کلی کی دو حیثیت ہیں ایک کلی من حیث ہو ہو اور دوسری من حیث الاقتران بالتشخص تو کلی من حیث ہو ہو کثیرین پر محمول ہے جس میں شک و شبہ نہیں ہاں دوسری حیثیت کے اعتبار سے اگر اِس کا حمل علی الکثیرین نہ بھی ہو سکے تو اس میں کوئی قباحت نہیں یعنی کلی من حیث الاقتران بالتشخص کثیرین پر محمول نہیں لیکن یہ تو ایک امرِ عارضِ قارن کی وجہ سے نہ کہ اپنی ذات کے اعتبار سے کیونکہ بحسب الذات اور من حیث ہو ہو قطع نظر از اقترانِ تشخص وغیرہ کے لیکر کلی بے شک محمول علی الکثیر ہے۔ اور لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ تو مشہور مقولہ ہے تو اگر کلی کثیرین پر باعتبار الذات محمول ہو اور کسی امر عارض کی وجہ سے محمول علی الکثیر نہ ہو سکے لاضیر فیہ لہذا اس سے بھی یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ کلی طبعی کو موجود فی الخارج فی ضمن الافراد نہ مان لیا جائے ورنہ وہ متشخص ہو کر کلیت سے نکلکر جزئی بن جائے گی فافہم۔ ۱۲

۵۱ قولہ وذھب شرذمۃ الخ یہ قول شارح مطالع کا ہے اور سید السندؒ نے بھی اوّلاً اُن کا اتباع کیا تھا لیکن پھر اس سے رجوع فرما چکے۔ چونکہ عند المصنفؒ ان کا یہ مسلک کلی طبعی کے وجود خارجی کے متعلق درست نہیں اس لئے شرذمۃ قلیلۃ سے اس کی تعبیر کی حالانکہ احسن المحققین محمد حسنؒ اور اُن کے جد امجد کے بھائی مقدام المحققین وغیرہ حضرات نے اسی مسلک کی بڑی زور شور سے تائید در تائید کی ہے اور فرما چکے ہیں کہ جنہوں نے کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونیکا قول کیا ہے وہ غلطی پر ہیں۔ یہاں پر تو مصنفؒ نے اس مسلک کو رد کرنیکے خاطر اس قول کو نقل کیا ہے جس پر ولیت شعری الخ سے بڑا تاسف فرما چکے ہیں۔ ۱۲ ۵۲ قولہ ان الموجود ھو الھویۃ الخ یعنی ان کا خیال یہ ہے کہ خارج میں صرف اشخاص موجود ہیں جو بسیطہ ہیں یعنی ظرفِ خارج میں صرف وہ ہویاتِ بسیطہ موجود ہیں جن کا تشخصات اور زید عمر و بکر وغیرہ محسوسات کے وجوداتِ خاصہ کہا جاتا ہے۔ باقی رہے ماہیاتِ کلیہ جیسے انسانیت اور فرسیت وغیرہ تو یہ اُنہیں تشخصاتِ خاصہ سے عقلاً منتزع ہونیوالی چیزیں ہیں یعنی ماہیاتِ کلیہ ان کے نزد منتزعاتِ عقلیہ ہیں جس کو عقل تشخصاتِ بسیطہ موجودہ فی الخارج سے منتزع کر لیتی ہے اس لئے کہ اگر ماہیتِ کلیہ کو بھی افرادِ موجودہ فی الخارج کے ضمن موجود فی الخارج کہو گے تو کئی خرابیاں لازم آجائینگی ایک تو یہ کہ لازم آئے گا کہ شئے واحد امکنۂ متعددہ میں موجود ہو کیونکہ موجود فی الخارج تو کئی جزئیات ہیں اور شئے واحد کا امکنۂ متعددہ میں پایا جانا باطل ہے اور جو مستلزم باطل کو ہوا کرتا ہے وہ خود باطل ہوا کرتا ہے لہذا کلی طبعی کا خارج میں موجود ہونا باطل ہے دوسری خرابی یہ ہے کہ اگر کلی طبعی خارج میں تشخص کیساتھ موجود تو لامحالہ موجود فی الخارج ہونے کے سبب متشخص بھی ہوگی اور جو شئے متشخص ہو وہ کثیرین پر محمول نہیں ہو سکتی تو وہ کلی طبعی کلی کیسے رہے گی لہذا یہی کہا جائیگا کہ خارج میں کلی موجود نہیں ہے بلکہ وجود صرف اشخاصِ بسیطہ کا ہے اور کلیات کا اُس سے عقل انتزاع کرتی رہتی ہے تیسری خرابی یہ ہے کہ اگر کلی موجود فی الخارج ہو تو لازم آئے گا کہ وہ صفاتِ متعددہ کیساتھ متصف ہو اس لئے کہ مثلاً اُس کا ایک فرد زید بیٹھا ہوا ہوگا تو وہ اُس وقت صفتِ قعود سے متصف ہوگا اور عمر مثلاً بیدار ہوگا بکر مثلاً کھڑا ہوگا تو اگر کلی کے اشخاص کے ضمن میں فی الخارج موجود ہونیکا قول کریں تو لازم آجائے گا کہ وہ کلی شئے واحد صفاتِ متعددہ متضادہ سے متصف ہو اور شئے واحد کا صفاتِ متضادہ سے متصف ہونا باطل ہے لہذا کلی طبعی کا ضمن اشخاص میں موجود ہونا باطل ہے تو معلوم ہوا کہ خارج میں فقط اشخاصِ بسیطہ کا وجود ہے اور کلیت اُس سے منتزع ہوتی رہتی ہے تو حیوان ناطق جو ایک ماہیتِ کلیۂ نوعیہ ہے اسکا وجود انتزاعی اور اعتباری ہوا جیسے وجودِ فوقیت للسماء کہ اُس سے اس کا انتزاع ہوکر اپنے منشاء کے اعتبار سے اس کا وجود ہے تو اسی طرح ماہیاتِ کلیہ بھی بحسب المناشی موجود ہیں خود مستقل اور حقیقی وجود اِن کا خارج میں نہیں ہو سکتا۔ یہ تو اُسی شرذمۂ قلیلہ کا مسلک بیان ہوا بالدلائل اور مصنفؒ چونکہ اِس کے خلاف ہیں اس لئے اب اس پر ولیت شعری الخ سے رد کر کے یہی ثابت کریں گے کہ ان کا یہ مقال درست علی منوال نہیں۔ ۱۲ ۵۳ قولہ ولیت شعری الخ فرماتے ہیں کہ کاش اِن لوگوں کی یہ بات صحیح ہوتی اور ہمارے سمجھ میں بھی آجاتی یعنی شرذمۂ قلیلہ کا یہ مسلک کیسے درست ہو سکتا جبکہ

اذا کان زید مثلاً بسیطاً من کل وجہ ولوحظ الیہ من حیث ہو ہو من غیر نظر الی
مشارکات وتباینات حتی الوجود والعدم کیف [۵۱] یتصور منہ انتزاع صور متغایرۃ
فلا بد لہم من القول بان للبسیط الحقیقی فی مرتبۃ تقومہ وتحصلہ صورتین متغایرتین
مطابقتین لہ وہو قول بالمتنافیین ہذا [۵۲] فی المخلوطۃ

۵۱ قولہ کیف یتصور منہ انتزاع صور متغایرۃ الخ مصنفؒ شرذمۂ قلیلہ کے کلی طبعی کو موجود فی الخارج نہ ماننے پر اعتراض کرتے ہوئے تعجباً کہہ رہے ہیں کہ جب زید موجود فی الخارج شئے بسیط ہے تو وہ حیوانیت ناطقیت حساس وغیرہ اشیاءِ کثیرۂ متخالفہ کے انتزاع کے لئے کیسے منشا بن سکتا ہے حالانکہ انتزاع کثرت عن الشئی اُس شئے کے نفس ذات میں کثرت کی مقتضی ہے حالانکہ مانا گیا ہے وہ بسیط تو اُس کو یا بسیط ماننا غلط ہوگا جو ہمارا مدعیٰ ہے کہ اُس زید موجود فی الخارج میں تشخص بھی ہے اور ماہیت کلیہ بھی اور یا اُس زید موجود مفروض بسیط فی الخارج میں کثرت کو بھی ماننا پڑے گا تاکہ اُس سے انتزاع کثیر صحیح ہو جو یہ قول اجتماعِ متنافیین کو مستلزم ہوگا اور اجتماعِ متنافیین چونکہ ایک امرِ باطل ہے اور جو مستلزم باطل کو ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا شرذمۂ قلیلہ کا قول بعدم الوجود الخارجی للکلی الطبعی ایضاً باطل ۱۲

(تنبیہ) مصنفؒ نے تو شرذمۂ قلیلہ والوں پر تعجب کا اظہار کیا کہ انتزاعِ کثرت عن الشئی کے لئے وہ لوگ اُس شئے کی ذات میں کثرت کو کیوں نہیں مانتے ہیں لیکن ہمیں تعجب ہے خود مصنفؒ پر کہ انتزاع صفاتِ مختلفہ من ذاتِ واحدۂ بسیطہ کو صاحبِ موصوف ممتنع اور مستحیل کیوں سمجھ رہے ہیں حالانکہ اسکے شائع ذائع ہونیکی نظائر و امثال موجود ہیں جو فنِ ریاضی کی طرف ادنیٰ توجہ کرنے پر بھی معلوم ہو سکتے ہیں کما عرفت فی الفلک من دوائر متباعنۃ من کرۃ واحدۃ اسی طرح ذاتِ واجب الوجود بسیط ہے اور باوجود اُس کی بسیط ہونے کے اُس سے قدرت علم اور ارادہ وغیرہ صفاتِ متباینہ فی الماہیت کا انتزاع ہوتا رہتا ہے تو اُس کے لئے مناشی کی کثرت ضروری سمجھ کر ذاتِ واجبہ میں نعوذ باللہ ترکیب کا قول جب نہیں کیا جاتا ہے تو اجتماعِ متنافیین ما نحن فیہ میں اگر بحسب الخارج صرف ہویاتِ بسیطہ کے وجود کے قائل ہو کر ماہیت کلیہ کے اُس سے منتزع ہونے کا قول اگر شرذمۂ قلیلہ بھی کر چکے تو اس میں کونسی بُرائی اور قباحت ہے جس پر مصنفؒ بڑے تأسف کا اظہار کرتے ہوئے سخت متعجب معلوم ہو رہے ہیں اور اِس سے زائد اگر کسی کو یہ معلوم ہونے کا شوق ہو کہ مصنفؒ کا یہ تعجب قابلِ تعجب ہے تو اُسے چاہئے کہ سُلَّم کی شرح ملا حسنؒ کو دیکھے جس میں انہوں نے پانچ شقوق علی سبیل الانحصار بنا کر یہ دعویٰ بالدلائل مبرہن کیا ہے کہ کلہا باطلۃ علی تقدیر وجود الکلی الطبعی فی الخارج فالتقدیر المذکور ایضاً باطل اور پھر اخیر میں بہت دور چل کر اس مسئلہ کی تنقیح کرتے ہوئے شرذمۂ قلیلہ کے مسلک کو صحیح بتلا کر فرمایا ہے کہ فاذن لایکون فی الخارج الا التشخصات المحضۃ والکلیات کلہا منتزعات من التشخصات فان بعض الکلیات منتزعات من نفس ذات التشخصات کالجوہریۃ والجسمیۃ والحیوانیۃ والانسانیۃ من ذات زید وبکر وعمرو وخالد وہذہ ہی التی تسمی بالذاتیات تشبیہاً ومسامحۃ لاحقیقۃ (فان الذاتی للشئی حقیقۃ ہو الداخل فی سنخ قوامہ لا المنتزع عنہ لکن کما ان الذاتی للشئی ثابت لہ فی مرتبۃ ذاتہ کذالک ہذہ الکلیات منتزعات من نفس ذوات التشخصات فلذا سمیت بالذاتیات) وبعض الکلیات منتزعات بالنظر الی غیر ذواتہا کالاسود فانہ ینتزع من زید مثلاً بالنظر الی السواد وہی التی تسمی بالعرضیات انتہی فافہم لانہ یثبت بمقالتنا ہذہ صحۃ اساس مقال ہذہ الشرذمۃ القلیلۃ التی زعمہا المصنفؒ م

وغیرہ منتزلۃ فعلیک بالانصاف ۱۲

(ہدایت) مصنف وغیرہ کو یہ بڑی غلطی کیوں لگی تو بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ زید جو موجود فی الخارج ہے اور اُس سے صفاتِ مختلفہ حیوانیت اور ناطقیت وغیرہ کا جو انتزاع ہوا اُس کو زید کی ذات میں داخل بدخول حقیقی مصنفؒ سمجھ گئے یعنی مصنف اور مخالفینِ شرذمۂ قلیلہ نے یہ سمجھا کہ ذاتِ موجود فی الخارج للزید جو ہے اُس کی حقیقۃً انہیں امور اور صفاتِ مختلفہ سے ترکیب والتئام ہوئی ہے حالانکہ ان کا یہ سمجھ لینا باطل ہے کیونکہ ایک تو ہوتی ہے شئے ماخوذ من الذات اور دوسری ہوتی ہے شئے داخل فی الذات اور ان دونوں میں سے پہلا اعم ہے ثانی سے تو مصنفؒ وغیرہ اس دونوں کو ایک سمجھ گئے حالانکہ یہ دونوں جُدا جُدا چیزیں ہیں یعنی کہ جس طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اجزاء کل سے ماخوذ ہوتے ہیں جیسے کہ خشبات کا اخذ ذاتِ سریر سے اسی طرح ذاتِ شئے سے وہ چیزیں بھی کبھی ماخوذ ہوتی ہیں جو اُس کی جزء نہ ہوں مثلاً سریر کا مشارٌ الیہ بالاشارۃ ہونا بلکہ ہر ذاتِ جسم سے اُس کے ممیز ہونے اور اُس کے اشارۂ حسیہ کے صالح ہونے وغیرہ یہ ایسے مفاہیم ہیں جو ذاتِ جسم سے ماخوذ ہیں لیکن باوجود اس کے یہ مفہومات اُس میں داخل نہیں ہیں تو مصنفؒ نے ان دو چیزوں میں فرق نہیں کیا حالانکہ ان میں بہت فرق ہے اسلئے کہ صورتِ ثانی میں مُراد ذاتِ شئے کے وہ لوازم ہیں جو اُس سے خارج ہوتے ہوئے اُس سے مختص اور اُسی سے منتزع ہوتے رہتے ہیں۔ اور پہلی میں مُراد وہ لوازم ہیں جو شئے کی ذات میں داخل ہوتے ہیں اور وہ اُس ذات کی اجزاءِ داخلیہ ہونے کے سبب کسی ظرف میں بھی ظرفِ ذات میں سے اُس ذاتِ کل سے جس کے یہ اجزاء ہیں) مفارق

نہیں ہوتے ہیں۔ الغرض مصنفؒ نے شرذمۂ قلیلہ والوں کی اس مراد کو نہ سمجھا کہ ہم صرف ہویتِ بسیطہ کو خارج میں موجود مانتے ہیں اور کلیات اُس میں داخل غیر مفارق عن ذات الموجود فی الخارج نہیں مانتے ہیں بلکہ ماہیتِ کلیہ اُس ہویتِ بسیطہ موجود فی الخارج سے اس طرح منتزع ہوتی رہتی ہے کہ وہ اس سے خارج ہونیکے باوجود اُس سے ماخوذ اور اُس کیساتھ ساتھ لازم اور مختص ہے بعینہٖ اُسی طرح جیسے کہ ذاتِ جسم سے اُس کی صلاحیت للاشارۃ الحسیۃ ہونے کا مفہوم ماخوذ تھا باوجود اُس مفہوم کے خارج عن ذات الجسم ہونیکے فافہم ولا تغفل ۱۲

۵۲ قولہ ہذا فی المخلوطۃ الخ یعنی موجود فی الخارج ہونے نہ ہونے کا اختلاف کلی طبعی کو بشرطِ شئے اور لابشرط شئے کے مرتبہ میں لینے کی صورت میں ہے باقی رہی اِسکی صورتِ ثالث کہ اس کو بشرط لا شئے لیا جاوے جیسے مجردہ کہتے ہیں تو اس صورت میں اور کسی نے بھی اس کے موجود فی الخارج ہونیکا قول نہیں کیا ہے سوائے افلاطون کے جن کی مُثُلِ افلاطونیہ مشہور ہیں تو اختلافِ مذکور ماہیتِ مطلقہ اور ماہیتِ مخلوطہ کے بارہ میں تھا۔ ماہیتِ مجردہ میں صرف افلاطون نے خلاف کر کے یہ کہا ہے کہ یہ بھی موجود فی الخارج ہے۔ لیکن ان پر اس قول کی وجہ سے بہت طعن وتشنیع کی گئی ہے کہ اگر اس کو موجود فی الخارج مانا جائے گا تو لامحالہ مخلوطہ بالعوارض ہوگا۔ تو مخلوط بالعوارض کو پھر مجردہ کہنا کیسے درست ہے۔ لیکن افلاطون پر تشنیع کچھ مناسب نہیں اس لئے کہ وہ ماہیتِ مجردہ کے وجودِ خارجی کے قائل نہیں ہیں بلکہ اُن مُثُل کے موجود فی الخارج ہونے کا اُس نے قول کیا ہے جن کا نام مُثُلِ افلاطونیہ ہیں۔ اور مُثُلِ افلاطونیہ نام ہے اربابِ الانواع کا۔ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یعنی وہ کہتا ہے کہ جملہ انواع میں سے ہر نوع کے لئے ایک مدبر یعنی پالنے والا موجود ہے جیسے کہ شیخ مقتول نے بھی کہا ہے کہ افلاک
کواکب اور عناصرِ بسیطہ اور اُس کے مرکبات میں سے ہر نوع کے لئے عالمِ قدس میں ایک رب ہے وہو عقلٌ جوہرٌ قائمٌ بذاتہ مجردٌ عن المادۃ
وغواشیہا حافظٌ للنوع مدبرٌ لہ لایحتاج فی استکمالہ الی النوع ولایتالم بتالم البدن۔ اور اسی رب النوع سے شریعت کی زبان میں ملکُ الجبال ملکُ البحار
اور ملکُ الامطار وغیرہ سے تعبیر کی گئی ہے کما ورد فی الاحادیث تو یہی ارباب جس کا نباتات میں مثلاً ہم مشاہدہ کرتے رہتے ہیں کہ اس میں تصویر ثمر تولید اثمار

والمطلقۃ واما المجردۃ فلم یذہب احد الی وجودہا فی الخارج
الا افلاطون وہی [51] المثل الافلاطونیۃ وہذا انما یشنع بہ علیہ ہل
توجد [52] فی الذہن قیل لا وقیل نعم وہو [53] الحق فانہ لاحجر فی التصورات
فصل معرف [54] الشئی ما یحمل [55] علیہ تصویراً

اور تغذیہ وغیرہ آثارِ عجیبہ وغریبہ کا ظہور ہوتا رہتا ہے اس کے اسی رب الانواع کا نام مُثُل افلاطونیہ ہیں تو افلاطون انہی ارباب الانواع کے قائل ہیں جن کو عالم مثال بھی کہتے ہیں اور کبھی اُس سے طلسمات کے لفظ سے بھی تعبیر کر لیا جاتا ہے۔ نہ یہ کہ افلاطون ماہیتِ مجردہ کے وجودِ خارجی کے قائل ہیں تو ان کی طرف یہ تشنیع غلط ہے۔ سب سے اول اس تشنیع کی ابتداء ارسطاطالیس نے کی ہے اور در حقیقت حکیم شنو شوا نے عالمِ مثال کے وجود کا قول کیا تھا جس کی اتباع سقراط نے کی اور پھر اُس کے شاگرد افلاطون نے بھی اسکی تائید کی لیکن سقراط تو تھوڑے دنوں میں چل بسے اور افلاطون بہت دنوں زندہ رہے اس لئے اس قول کی نسبت بھی اسی کی طرف ہو کر عالمِ مثال کے مُثُل کا نام مُثُلِ افلاطونیہ سے مشہور ہوا فافہم ۱۲۔

[51] قولہ ہی المثل الافلاطونیۃ الخ اس کی تحقیق پچھلے حاشیہ میں کر چکا کہ کیوں اس کا نام مُثُلِ افلاطونیہ رکھا گیا۔ ہاں ذرا اور وضاحت اس کی سُنئے کہ اس عالمِ مثال کو عالمِ متوسط بھی کہتے ہیں کما یفہم من کلام صاحب الاشراق یعنی عالمِ غیبی جو اس مجردات کا ہے اُس کے اور عالمِ شہادت جو اجسامِ مادیہ کا ہے اس کے درمیان ایک عالم کا نام عالمِ مثال ہے جس کی موجودین کو مُثُلِ افلاطونیہ کہتے ہیں۔ تو مثلاً زید کی صورتِ مثالیہ جو زید کی مشاکل اور ہم صورت ہے مادہ سے تو مفارق ہے اور مقداری ہے لیکن انفکاک کے قابل نہیں تو وہی صورتِ مثالیہ زید کی اس حیثیت سے کہ وہ مفارق عن المادۃ ہے عالمِ مجردات کے ساتھ ملحق ہوگی اور وہی صورت اس حیثیت سے کہ مقداری ہے عالمِ مادیات کیساتھ بھی ملحق ہوگی تو گویا کہ یہ عالمِ مثال عالمِ مجردات و عالمِ مادیات کی بین بین ایک برزخ ہوئی ۱۲۔

[52] قولہ ہل توجد فی الذہن الخ یعنی ماہیاتِ کلیۂ مجردہ جو بشرط لاشئے کے مرتبہ میں ہوا کرتا ہے اُس کے ظرفِ خارج میں موجود نہ ہونے پر تو اتفاق ہے لیکن آیا ذہن میں اس کا وجود ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے تو بعض نے اس کا بھی انکار کیا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا وجود فی الذہن ہو جائے تو یہ مخلوط اور مکتنف یعنی متصف بالعوارض الذہنیہ ہو جائے گی حالانکہ یہ مجردہ عن جمیع العوارض لہذا قائل ہوئے کہ اس کا وجودِ ذہنی بھی نہیں ہے جیساکہ اس کا وجود خارجی نہیں۔ لیکن مصنف کے نزد قول حق یہ ہے کہ اس کا وجودِ ذہنی ہو سکتا ہے۔ ۱۲۔

[53] قولہ ہو الحق الخ مصنف کہتے ہیں کہ حق یہی ہے کہ اس کے وجودِ ذہنی میں کوئی نقصان نہیں ہے اس لئے کہ المجردۃ وجودہا محالٌ فی الخارج یہ ایک قضیہ ہے جو پچھلے بیان سے معلوم ہوا تو ماہیتِ مجردہ کا تصور بحسب الذہن اگر نہیں ہو سکتا تو یہ قضیہ کیسے درست ہو سکے گا۔ حالانکہ قضیۂ موجبہ کے صادق آنے کے لئے محکوم علیہ یعنی موضوع کا تصور ضروری ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ عقل کو اس بات پر قدرت حاصل ہے کہ کسی ماہیت کو جمیع عوارض سے مجرد کر کے اُس کا تصور کر لے اس لئے تصور ہر چیز کیساتھ متعلق ہو سکتا حتےٰ کہ اپنے نقیض سے بھی اس کا تعلق ممکن ہے کما مرّ تو بشرطِ لاشئے کے مرتبہ میں ماہیتِ کلیہ یعنی مجردہ کے وجودِ ذہنی کا ہونا ثابت ہوا و ہذا ہو الحق عند المصنف۔ لیکن جناب ملا محمد حسن صاحب اپنے شرح میں فرماتے ہیں کہ ان کی یہ نزاع لفظی ہے اس لئے کہ جو حضرات مجردہ ماہیت کے وجودِ ذہنی کی نفی فرما رہے ہیں اُن کی مراد اس سے یہ ہے کہ ذہن میں ایسی کوئی صورت آ ہی نہیں سکتی۔ جو مقترن بالعوارض نہ ہو اور یہ صحیح بھی ہے لیکن جو اصحاب اس کے وجودِ ذہنی کا قول کرتے ہیں اُن کی مراد اس سے ذہن میں اس کا موجود بالعرض ہونا ہے بمعنی ان العقل قد یفرض الماہیۃ المجردۃ موجودۃً بالوجود العرضی بان یحصل امرٌ فی العقل ویجعلہ العقل مرآۃً لملاحظتہ الماہیۃ المجردۃ اور اس میں شک نہیں کہ یہ کہنا بھی درست ہے لہذا نزاعِ مذکور لفظی ہوئی اقتامل لان قول المصنف فی نفسہ فی غیر محلہ لانہ مناقض لقولہ الآتی ان المحال لاصورۃ لہ ذہناً وخارجاً ویحکم ہہنا بحقیتہ۔ وجود المجردۃ فی الذہن فتدبر خاتمۃ المصنف الیٰ۔ ۱۲

[54] قولہ معرف الشئی الخ (معرف اور قولِ شارح کا بیان) تصورات کی بحث اب ختم ہونی چاہئے مگر اتنا تو سمجھ لیجئے کہ اگر جملہ پچھلے بیانات آپ نے جان لیں تو اس سے کیا حاصل اصل مطلب تو یہ تھا کہ کوئی ایسا قاعدہ معلوم ہو جس پر عمل کرنے سے تمہارے یہ تصورات صحیح ہوں تو واضح ہو کہ چوں کہ جزئیات کا تصور محتاجِ غور و فکر نہیں۔ نیز وہ اتنے کثیر ہیں جن کا انضباط دشوار ہے اور جزئیات کے علم سے کوئی معتد بہا فائدہ بھی نہیں اس واسطے جزئیات کے تصورات کو بالائے طاق رکھکر کلیات کا تصور فائدہ مند اور محتاجِ فکر و نظر ہونے کے سبب اُس میں انسدادِ خطاء کے لئے کسی قواعد کے منضبط کرنی کی ضرورت ہے اس لئے اُس کی بحث یہاں سے چھیڑتے ہیں اب ایک کلی کا تصور مثلاً ہمیں حاصل کرنا ہے تو اُس کو کسی دوسری کلی کے مدد سے حاصل کریں گے تو جو معلوم ہے اُس کو معرّف اور قولِ شارح کہتے ہیں کیونکہ یہی تصور ہم کو نامعلوم تصور کی طرف پہنچاتا ہے اور اُس کی شرح کرتا ہے اور دوسرے مجہول کا نام مُعرَّف بالفتح ہے ۱۲۔

[55] قولہ ما یحمل علیہ تصویراً الخ چونکہ مُعرّف کی دو قسم ہیں حقیقی اور لفظی اس لئے ان دونوں کو اپنی اس عبارت سے بیان کرنا چاہتے ہیں مُعرّف الشئی نام ہے اُس چیز کا کہ وہ اس پر محمول ہو۔ تاکہ ذہن میں اُس شئے کی صورت کا انتقاش ہو جائے۔ پھر یہ شئے یا ایسی ہوگی جو پہلے سے بھی ذہن میں موجود تھی لیکن التفاتِ ذہن اُس کی طرف نہیں تھا اور یا بالکل ذہن میں پہلے اُس کا وجود ہی نہیں تھا اب ہوا تو اول صورت کا نام تعریف حقیقی ہے جس میں صورتِ غیر حاصلہ کی تحصیل ہوتی ہے اور دوسرے کا نام تعریف لفظی ہے جس میں ایک شئے حاصل فی الذہن کی جس کا ذہول ہو گیا ہو تفسیر اور تازگی ہو جاتی ہے جیسے غضنفر کا اسد سے تعریف کرنا۔ ۱۲

تحصیلاً[51] او تفسیراً والثانی اللفظی والاول الحقیقی ففیہ تحصیل صورۃ غیر حاصلۃ فان[52] علم وجودہا فہو بحسب الحقیقۃ والا فبحسب الاسم ولابد[53] ان یکون المعرف اجلی فلا[54] یصح بالمساوی معرفۃ وبالاخفی وان[55] یکون مساویا فیجب[56] الاطراد والانعکاس فلا یصح[57] بالاعم[58] والاخص والتعریف[59] بالمثال

۵۱ قولہ تحصیلاً او تفسیراً الخ یعنی کسی چیز کا معرف نام ہے اُس شئے کا کہ جو اُس چیز پر اُس کی تصورِ تحصیلی یا تصورِ تفسیری کے فائدہ دینے کے لئے محمول ہو رہا ہو تو تصورِ تحصیلی اور تصویری میں صورتِ غیر حاصلہ فی الذہن کی تحصیل ہوتی ہے اور تصورِ تفسیری میں صورتِ حاصلہ مذہولہ عن الذہن کی طرف التفاتِ ذہن ثانیاً ہو جاتی ہے۔ مثلاً اسد کی صورت پہلے ہمیں حاصل ہو لیکن جب الغضنفر ہم سُن چکے اور ہمارے سمجھ میں اُس کے معنی نہ آئے اور ما الغضنفر کہہ کر پوچھا اور جواب میں الاسد آیا تو اِس میں صورتِ حاصلہ اسد کی طرف ذہن کا ثانیاً التفات ہوا نہ یہ کہ اسد کی صورت ابھی یعنی اوّلاً آئی۔ تو اس تعریف کو تعریفِ لفظی اور تعریفِ تفسیری کہتے ہیں کیونکہ اس میں صرف تجدیدِ شئے حاصل ہوئی نہ یہ کہ تحصیل شئے غیر حاصل ہوئی ۱۲۔

۵۲ قولہ فان علم وجودہا الخ یہاں سے یہ بتلاتے ہیں کہ تعریفِ حقیقی دو قسم پر ہے ایک تعریف بحسب الحقیقت اور دوسری تعریف بحسب الاسم کیونکہ اگر اس میں کسی غیر حاصل صورت کی تحصیل اس طرح پر ہو کہ اُس سے اُس کا وجودِ خارجی جانا جائے جیسے انسان کی تعریف میں حیوانٌ ناطقٌ کہنا تو یہ تعریفِ حقیقی بحسب الحقیقت ہے اور اگر اُس میں صورتِ غیر حاصلہ کی تحصیل تو ہو لیکن اُس سے اُس کا وجودِ خارجی نہ جانا جاتا ہو چاہے وہ موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو تو وہ تعریفِ حقیقی بحسب الاسم ہے جیسے مثلاً عنقاء کی تعریف طائرٌ مخصوص الذی عدم وجودہ الخ سے کرنا اور اس کا مطلب بکسرِ المیم ما شارحہ ہے کما مرّ ۱۲

۵۳ قولہ ولابد ان یکون الخ یعنی تعریف کے کچھ شروط ہیں جن میں کے بعض لفظی ہیں اور بعض معنوی ہیں معنوی شروط کو پہلے بیان کر رہے ہیں کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے معرفت میں اجلیٰ اور اظہر ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر اجلیٰ نہ ہو تو یا اُس کے مساوی ہوگا اور یا اخفیٰ ہوگا اور تعریف سے چونکہ کشفِ شئی کیلئے ہوا کرتی ہے اور مساوی فی الکشف للشئ یا اخفی من الشئ اُس شئے کیلئے کاشف نہیں بن سکتا اس لئے تعریف میں معرف بالکسر کے لئے اظہر اور اجلیٰ ہونا ضروری ہے مثلاً حرکت کی تعریف اگر کوئی ما لیس بسکون سے کرے تو یہ صحیح نہیں کیوں کہ حرکت اور سکون علم و جہل دونوں میں یہاں مساوی ہیں جو حرکت جانتا ہے وہ سکون بھی جانے گا اور جو حرکت نہ جانتا ہو وہ سکون بھی نہیں جانے گا۔ حالانکہ معرف بالکسر کے لئے واجب ہے کہ وہ بحسب المعرفۃ مقدم معرف بالفتح سے ہو اسلئے کہ اس کی معرفت معرف بالفتح کے معرف کے لئے علت ہے اور علت کو معلول پر مقدم ہونا ضروری ہے۔ ۱۲

۵۴ قولہ فلا یصح بالمساوی الخ یہ اسی شرطِ معنویٔ مذکور پر تفریع ہے کہ جب بات یہی ہے کہ معرف بالکسر کو معرف بالفتح سے بحسب المعرفۃ اظہر ہونا ضروری ہے تو تعریف الشئ بالمساوی فی المعرفۃ صحیح نہیں ہوگی اب چاہے وہ مساوات فی الحقیقت ہو مثلاً اَب کی تعریف مَن لہ الابن سے اور ابن کی تعریف مَن لہ الاب سے کرنی ہوئی کہ آپس میں معرّف و معرف واقع کے اعتبار سے مساوی المعرفۃ ہیں اور یا بالنظر الی من یعرف کے تساوی فی المعرفۃ ان میں حاصل ہو جیسے گینڈے کی تعریف اُس شخص کیسامنے جو ہاتھی نہ جانتا ہو حیوانٌ شبیہٌ ۲ بالفیل سے کرنا فافہم۔ ۱۲

۵۵ قولہ وان یکون مساویا الخ ان یکون سابق پر اس کا عطف ہے کہ ایک تو یہ ضروری ہے کہ معرف معرف سے اجلیٰ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کیساتھ بحسب الصدق مساوی ہو یعنی یہ ضروری ہے کہ دونوں ایسے ہوں کہ ان میں کا ہر واحد آخر کے افراد پر صادق آرہا ہو کہ جہاں معرف بالکسر صادق ہو وہاں معرف بالفتح بھی صادق ہو ۱۲

۵۶ قولہ فیجب الاطراد الخ تفریع ہے شرطِ ثانی پر کہ جب دونوں میں تساوی بحسب الصدق ضروری ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوگا کہ معرف کو جامع و مانع ہونا ضروری ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جن افراد پر معرف بالفتح صادق آرہا ہو بعینہ اُنہیں افراد پر تعریف بھی صادق آئے ایسا نہ ہو کہ اُس سے زائد یا کم افراد پر تعریف صادق آرہا ہو ورنہ پھر تساوی فی الصدق نہیں رہے گی جو اس میں شرطِ ثانی ہے ۱۲

۵۷ قولہ فلا یصح بالاعم الخ یعنی جب تساوی بحسب الصدق ضروری ہے معرف اور تعریف میں تو اس سے معلوم ہوا کہ معرف سے اگر معرف بالکسر اعم ہو تو اُس سے بھی اُس کی تعریف کامل نہیں ہوگی اور یہ مذہب ہے متاخرین کا اور اسی طرح اگر معرف سے معرف خاص ہو تو بھی وہ تعریف صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ تعریف سے مقصود تمیزِ شئ اور کشفِ شئے ہے اور عام کا تصور خاص کے تصور کو مستلزم نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں عام کا تحقق ہو وہاں خاص بھی ضرور موجود ہو لہذا اعم من الشئ اُس شئے کیلئے باعثِ تمیز نہیں بن سکے گا اور اسی طرح چونکہ اخص من الشئ بمقابلہ اعم کے وجوداً قلیل ہوا کرتا، لہذا جو عام ہے وہ اظہر زیادہ ہوگا بہ نسبت اخص کے تو اخص اخفی من الاعم رہا اور تعریف کے لئے اجلیٰ من المعرف ہونا شرطِ اولین ہے اس لئے اخص من الشئ سے بھی تعریف الشئ صحیح نہیں ہوگی باقی رہا مبائن للشئ تو چونکہ مبائن کا تو سرے سے حمل ہی نہیں ہو سکتا ہے اور معرف الشئ کا اُس شئے پر محمول ہونا ضروری ہوا کرتا ہے لہذا التعریف الشئ بالمبائن بھی صحیح نہیں فافہم ۱۲

۵۸ قولہ بالاعم والاخص الخ کیونکہ مثلاً اگر حیوان کے ذریعہ سے جو عام ہے انسان کی جو خاص ہے تعریف کیجائے، تو ظاہر ہے کہ حیوان اپنی عمومیت کیوجہ سے جیسا کہ انسان کے افراد پر صادق آئیگا ایسا ہی غیر انسان یعنی گائے بیل بکری وغیرہ پر بھی صادق آئیگا تو تعریف مانع نہیں رہے گی دخولِ غیر سے جو شرطِ ثانی بھی اسی طرح اخص من الشئ سے بھی اُس شئ کی تعریف نہیں کر سکتے کہ مثلاً حیوان کی تعریف کی جائے جو عام ہے انسان سے جو خاص ہے تو یہ انسان اپنے خاص ہونیکے سبب ہر ہر فرد پر حیوان کے صادق نہ آسکیگا حالانکہ معرف بالکسر کیلئے یہ ضروری ہے کہ اسی طرح صادق ہو تو جامعیتِ تعریف نہیں رہیگی لہذا لا یصح بالاعم والاخص کہنا درست ہے۔ ۱۲

۵۹ قولہ والتعریف بالمثال الخ جواب ہے یہاں اس اعتراض محذوف کا کہ آپنے تعریف بالاخص کو بھی ناجائز کہا حالانکہ مثال ممثل لہ سے اخص ہونیکے باوجود لوگ اُس سے تعریف کرتے رہتے ہیں مثلاً نحاۃ کا یہ قول لیجئے کہ الاسم کزید والفعل کضرب لہذا یادہ شرط غلط ہے اور یا یہ عام اصطلاحِ نحویین ٹھیک نہیں بعض حضرات نے اس اعتراض محذوف کی تقریر یوں بھی کی ہے کہ معرف کی تعریف میں آپنے اُسکے محمول علی المعرف ہو سکنے کا بھی اعتبار کر کے کہا تھا کہ ع

ع وہو ما یحمل علی الشئ افراد حمل شئے علی الشئ کیلئے ان دونوں میں اتحادِ ذاتی اور تغایرِ اعتباری کا ہونا ضروری ہے حالانکہ ہم تعریف بالمبائن بھی سنتے آرہے ہیں کہ رجل شجاع کی تعریف میں شیر بولا کرتے ہیں ۱۲

٥١ قولہ تعریف بالمشابہتہ الخ حاصل جواب یہ ہے کہ ہماری وہ شرط اُس تعریف کے لئے ہے جس سے شئے کی کُنہہ اور حقیقت کا علم ہو نہ کہ مطلق تعریف کے لئے تو جو تعریف تعریفِ حقیقی نہ ہو اور عوارض سے ہو اُس کے لئے یہ شرط نہیں ہے اور اس میں شک نہیں تعریف الشئے بمثالہ سے اُس کی حقیقت کی تعریف اور پہچان نہیں ہوتی لہذا اگر اُس میں تعریف الشئے بالاخص یعنی بالمثال کا تحقق ہو بھی جائے تو یہ قبیح نہیں۔ اور اسمیں تعریف بالخاصتہ ہوا ہے جس کا نام رسم ہے۔ اور یا یوں کہدینا بھی اعتراض کے سدِ باب کے لئے کافی ہے کہ مثال الشئے کے بیان سے کبھی مرادِ نفسِ احضار والتفاتِ ممثل لہ ہوتی ہے تو تعریف الشئی بالمثال تعریفِ حقیقی نہیں حتیٰ کہ اُسکے شروط کی تحفظ اس میں تلاش کرنی پڑے بلکہ یہ تعریف لفظی ہے ۱۲۔

٥٢ قولہ المختصۃ الخ یعنی تعریف بالمثال درحقیقت اُس مُشابہت کی جو اُس معرّف اور اِس مثال میں ہے اُس کی تعریف ہے تو نفسِ مثال کے ذریعہ سے اُس ممثل لہ کی تعریف نہیں ہے اس لئے کہ اسم کی تعریف زید سے جو ہے وہ اسکی تعریف ہے من حیث انہ مستقل بالمفہومیۃ وغیر مقترن باحد الازمنۃ الثلاثۃ تو یہ مشابہت اِسی معرّف بالفتح کیلئے خاصہ ہوا تو اُس کی تعریف اِسی خاصہ سے ہو کر گویا کہ یہ رسم ناقص ٹھیرا اُس کے لئے تو نہ تعریف بالمثال کوئی علیحدہ قسم ہے اقسامِ معرف میں سے اور نہ یہ تعریف بالمثال تعریفِ حقیقی ہے حتیٰ کہ اُس کے بالاخص نہ ہو سکنے والی شرط کی وجہ سے اس کے ذریعہ اُس پر نقض وارد کیا جا سکے فافہم ۱۲

٥٢ قولہ والحق الخ یعنی اگرچہ متاخرین نے تعریف الشئی بالاعم کو ناجائز قرار دیا ہے لیکن متقدمین نے جو کہا ہے وہ حق ہے یعنی تعریف بالاعم ہو سکتی ہے اس لئے کہ اعم الشئی بھی اُس شئے کو بعضِ ماعدا سے تو تمیز دیتی ہے اگرچہ تمام سے نہ دے ۔ ۱۲ ۔

٥٣ قولہ وہو حد الخ یہاں سے معرّف کے اقسامِ اربعہ کا بیان شروع کرتے ہیں کہ اگر تعریف الشئی بذاتیات الشئے ہو تو وہ حد کہلاتا ہے اس لئے کہ لغۃً حد کے معنے منع اور نہایۃ الشئے ہیں اور ذاتی شئے بھی اغیار کے دخول فی ہذا الشئی کیلئے مانع ہی رہا کرتا ہے اور اگر تعریف الشئی بالعوارض ہو تو اُس کا نام رسم ہے اس لئے کہ رسم الشئی بمعنی اثر الشئے کے ہوا کرتا ہے اور عوارض اس میں شک نہیں کہ اثر شئے ہی ہوا کرتے ہیں۔ پھر حد کی دو قسم ہیں تام اور ناقص اور رسم کی بھی دو قسم ہیں تام اور ناقص وسیجئی بیان کل واحد ۔ ۱۲

تعریف[51] بالمشابہتہ المختصۃ[52] والحق جوازہ بالاعم وہو[53] حدٌ

مواقف ہے پوچھتا ہے کہ کدھر کو جاؤں کس راہ چلوں اور کتنی دور چلنا ہوگا کہ مناسب حالت کا سامان کرلوں منزلِ مقصود کو کیوں کر پہچانوں اب راہ بتلانے والا جسقدر ٹھیک پتہ دے گا اُتنی قدر چلنے والے کو سہولت ہوگی لیکن پتہ دینے کے بھی کئی طرز ہیں ایک تو یہ کہ بتانے والا خود ساتھ ہولے اور منزلِ مقصود پر پہنچا آوے۔ دوسری یہ کہ خود تو ساتھ نہ جاوے لیکن ایسا ٹھیک پتہ دے کہ سالک بے تأمل چلا جاوے اور منزلِ مقصود پر پہونچ جائے مثلاً بتلانے والا کسی پیمانۂ معین پر ایک نقشہ اُس کو کھینچ دے جس میں راستہ کی جملہ علامتیں باغ درخت پل اور چوکی اور گاؤں وغیرہ جو کچھ راہ میں واقع ہوتے ہیں سب اپنے اپنے مقام پر بہ رعایتِ فاصلہ بنی ہوں یا نقشہ تو نہ دے مگر آبادی سے باہر لیجا کر عین راہ پر اُس کو کھڑا کردے کہ بس ناک کی سیدھ اسی راہ پر چلے جاؤ ایک میل آگے چل کر ایک پکا پل ملیگا وہاں دو سڑکیں پھوٹی ہیں تم داہنے ہاتھ والی سڑک پر ہولینا پھر عین سڑک پر ایک چھوٹا سا گاؤں ملے گا وہاں بہت راہیں ہیں مگر گاؤں کو بائیں ہاتھ دیتے ہوئے نکل جانا پھر آگے چل کر تم کو دو مینار نظر آئیں گے بس وہی تمہارا ٹھکانا ہے ایسا صاف پتہ بھی اگر سالک کو ملے تو حقیقت میں آنکھ بند کئے چلا جائے اور منزل پر جا کھڑا ہو لیکن فرض کرو کہ اُس کو ایسا پتہ نہ ملے اور اتنا ہی بتایا جاوے کہ جس جگہ تم جانا چاہتے ہو یہاں سے جنوب کی طرف کچی سڑک ہے جا بجا اُس میں بھی راہیں پھوٹی ہیں مگر تم ٹھیک جنوب کی طرف ہی چلے جانا پس سمجھ لیجئے کہ حدِ تام تو بمنزلہ اس کے ہے کہ کوئی شخص آشنائے منزل خود ساتھ جا کر پہنچا دے اور حدِ ناقص یعنی صرف فصلِ قریب یا فصل قریب اور جنسِ بعید گویا راہ کا نقشہ حوالے کردینا ہے اور رسمِ تام یعنی خاصہ اور جنسِ قریب ایسا ہے کہ بتانیوالا نہ خود ساتھ گیا اور نہ نقشہ دیا مگر پتہ خوب واضح اور ٹھیک بتا دیا اور رسمِ ناقص یعنی صرف خاصۃ الشئی اور جنس بعید کو ایسا خیال کرو کہ پتہ تو دیا مگر ایسا کہ سالک کو اُس میں دقت واقع ہوگی کا

احتمال ہے مگر بہرکیف سالک منزل تک پہونچ جا سکتا ہے جس طرح پتے کا یہ نتیجہ ہے کہ سالک اُس سے مدد لے کر منزلِ مقصود تک پہونچ جائے اسی طرح معرّف بالکسر سے یہ غرض ہے کہ طالب اپنے مطلوب کو اُسکے ذریعہ سے معلوم کرلے اگر معرف چار اقسامِ مذکورہ میں سے نہیں ہے بلکہ صرف عرضِ عام ہے تو وہ تحصیل مطلوب کو کافی نہیں ہوگا جیسے مشتبہ پتہ مقصود تک پہنچنے کو کافی نہیں اسکے علاوہ پچھلے حواشی میں اس کا بھی تفصیلی بیان ہوچکا کہ معرّف بالکسر کے لئے کن کن شرائط کا ہونا ضروری ہے چنانچہ ایک شرط یہ بھی کہ معرّف کو معرّف کا مساوی ہونا بحسب الصدق ضروری ہے اس لئے کہ تبائن کا تو کوئی موقع ہی نہیں ہے وہ تو ایسا ہے کہ شمال کی طرف جانا ہوتا ہے اور بتایا جائے جنوب کہ ؏ ترسم نرسی بکعبہ اے اعرابی + کیں رہ کہ تو میروی بترکستان ست + والا معاملہ ہوگا اور نہ معرّف ومعرّف میں عموم خصوص کی نسبت کا ہونا مناسب ہے اس لئے کہ معرّف بالکسر اگر معرف بالفتح سے عام ہو تو بمنزلہ مشتبہ پتہ کے ہے کہ جانا کہیں منظور تھا اور پتے کے اشتباہ سے کہیں اور جا نکلے اور اگر معرّف بالکسر خاص ہو تو پھر بھی صحیح نہیں کیونکہ اس وقت یہ نا تمام پتہ کے مثال بنے گا لہذا معرّف ومعرّف میں تساوی کی نسبت کا ہونا ضروری ہے جس کو مناطقہ یوں بھی تعبیر کرتے ہیں کہ معرّف بالکسر کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے یعنی اس معنی کو لے کر جامعیت معرّف کے لئے ضروری ہے کہ معرّف کی کل افراد پر مشتمل ہو کوئی فرد رہ نہ جائے اور مانع ہو اس طرح کہ کوئی اور فرد خارج از معرّف بالکسر اُس میں داخل نہ ہو جائے اسی طرح معرّف بالکسر کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جن الفاظ سے معرّف کو تعبیر کیا جائے وہ الفاظ اپنی معانی مُرادہ پر دلالت کرنے میں قاصر نہ ہوں۔ تاکہ محصّل کو مطلوب تک پہنچنے میں کسی طرح کا اشتباہ واقع نہ ہو کما مر فتدبر ۔ ۱۲

(تسہیل الطرام) معرّف اور قولِ شارح کے لئے ضرور ہے کہ وہ حدِ تام یا حدِ ناقص یا رسمِ تام یا رسمِ ناقص اِن چار قسموں میں سے ایک قسم کا ہو جنس قریب اور فصلِ قریب دونوں مل کر حدِ تام کہلاتے ہیں اور چونکہ جنسِ قریب اور فصل قریب دونوں سے مل کر شئے کی تمام ماہیت حاصل ہو جاتی ہے اسلئے جملہ اقسامِ تعریف میں حدِ تام اکمل وافضل ہے کسی نامعلوم شئے کو معلوم کرنا ایسا ہے گویا ایک شخص ایسے مقام کو جانا چاہتا ہے جس کی نہ اُس کو سمت معلوم ہے نہ اُس کی راہ کا پتہ جانتا ہے۔ نہ فاصلے سے آگاہ ہے اور نہ اُس مقام کو کبھی دیکھا ہے۔ اب وہ دوسرے شخص سے جو اُس مقام سے ؏

ان كان المميز ذاتيا والا فهو رسم تام ان اشتمل على الجنس القريب و[51]الا فناقص فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين وهو الموصل الى الكنه و[52]يستحسن تقديم الجنس و[53]يجب تقييد احدهما بالآخر و[54]هو لا يقبل الزيادة والنقصان و[55]البسيط لا يحد و[56]قد يحد به و[57]المركب يحد و يحد به و[58]قد لا يحد و[59]التحديد الحقيقي عسير

۵۱ قوله والا فناقص الخ یعنی اگر معرف جنسِ قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف میں حیوانٌ ناطقٌ کہنا اور یا اگر جنس بعید اور فصلِ قریب پر مشتمل ہو جیسے انسان ہی کی تعریف میں جسمٌ نامٍ ناطقٌ یا جسمٌ ناطقٌ اور یا جوہرٌ ناطقٌ وغیرہ کہنا تو یہ حدِ تام کہلاتا ہے اور اگر کسی معرف کی ترکیب جنسِ قریب اور خاصہ سے ہو مثلاً انسان کی تعریف حیوانٌ ضاحکٌ سے کرنا تو یہ رسمِ تام ہے اور اگر جنسِ بعید اور خاصہ سے اسکی ترکیب ہو تو اُس کی رسمِ ناقص کہینگے جیسے انسان کی تعریف میں جسمٌ نامٍ ضاحکٌ یا جسمٌ ضاحک یا جوہر ضاحکٌ وغیرہ کہنا۔ ۱۲

۵۲ قوله ويستحسن تقديم الجنس الخ اس میں بعض مناطقہ پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے کہا ہے کہ تقدیم جنس علی الفصل وغیرہ واجب ہے حتی کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو وہ حدِ ناقص یا رسمِ ناقص ہوگا تو کہتے ہیں کہ واجب نہیں ہاں مستحسن ہے اس لئے کہ جب پہلے جنس یا عرضِ عام واقع ہو کر اُس میں ابہام رہے اور پھر اُس کے بعد فصل اور خاصہ سے جو تمیز کا فائدہ حاصل ہو جائے تو وہ اشد وقوعاً فی الذہن ہوگا کیونکہ ایضاح بعد الابہام میں لطف اور مزہ ہے وہ اسی کا مقتضی ہے کہ جزءِ مبہم کو مقدم ذکر کر دیا جائے لہذا یوں کہنا بہتر اور پُر لطف ہوگا کہ الانسان حیوانٌ ناطقٌ نہ یہ کہ الانسان ناطق حیوان اگرچہ یہ جائز ہے فافہم۔ ۱۲

۵۳ قوله ويجب الخ یعنی تقیید جنس و فصل میں سے ایک کی دوسرے کے ساتھ مستحسن نہیں بلکہ وجوب کے درجہ میں ہے تاکہ اُن سے صورتِ واحدہ مطابق للمحدود حاصل ہو۔ تو حدِ تام میں جنس کا فصل کے ساتھ مقید کر لینا ضروری ہوگا اور تقیید بھی توصیفی ہونی چاہئے اضافی وغیرہ سے کام نہیں چلے گا اور تقیید کی ضرورت اس لئے ہے کہ بدون تقیید جنس بالفصل کے محض کثرت ہی کثرت ہوگی اور محدود ہوتا ہے صورتِ واحدہ بلا کثرت تو پھر ان دونوں کی تطبیق مشکل ہوگی اس لئے حد کے جنس و فصل میں جب رشتہ تقییدِ احدہما بالآخر پیدا ہو جائیگا تو اس کا اپنے محدود پر انطباق ہو سکے گا ورنہ نہیں ۱۲

۵۴ قوله وهو لا يقبل الخ یعنی حدِ تام زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتا۔ کیونکہ جب وہ عبارت ہے جمیع ذاتیاتِ شے سے کہ ہیچ ازاں باقی نماند تو پھر اُس میں زیادت و نقصان کیسے متصور ہو سکے اور یہ نفیٔ زیادت و نقصان فی المعرف بحسب المعنے ہے بحسب اللفظ نہیں۔ کیونکہ انسان کی تعریف بحسب اللفظ کبھی صرف حیوان ناطق سے کیجاتی ہے اور کبھی اُس کے الفاظ بڑھا دیئے جاتے ہیں اور جسمٌ نامٍ حساسٌ متحرکٌ بالارادہ مدرکٌ للکلی والجزئی وغیرہ سے اس کی تعریف کر دیا کرتے ہیں۔ تو زیادتیٔ الفاظ کا اعتبار نہیں ہے ہاں بحسب المعنی چونکہ حدِ تام للشئے اُس کے جمیع ذاتیات کا نام ہوتا ہے اس لئے اُس میں اس اعتبار سے زیادتی کمی متصور نہیں ہاں حدِ ناقص رسمِ تام اور رسمِ ناقص میں زیادتی کمی بحسب المعنی بھی متحقق ہو سکتی ہے کیونکہ جنسِ بعید بمرتبۃٍ او بمرتبتین اور دو فصل یا فصل واحد وغیرہ لانے کی ان میں اجازت ہے اور اسی طرح خواص شئے کثیر اور متعدد ہونیکے سبب رسمِ تام و ناقص میں زیادتی اُن تمام کو ذکر کر دینے یا اُنمیں سے کچھ کم کر دینے کی اُس میں ہو بھی جائے تو قبیح نہیں۔ ۱۲

۵۵ قوله والبسيط لا يحد الخ اس لئے کہ حد کے اندر ترکیب ہوتی ہے جنس و فصل کی اور قاعدہ ہے کہ محدود کے اجزاءِ تفصیلیہ کے حد کے اجزاءِ اجمالیہ ہوا کرتے ہیں اور یہ بساطت کے مخالف ہے اس لئے کہ بساطت کے معنے یہ نہیں بلکہ بسیط حقیقۃً وہ ہوا کرتا ہی جس کے بالکل اجزاء نہ ہوں نہ اجمالیہ نہ تفصیلیہ تو بسیط شئے محدود نہیں بن سکے گی ۱۲

۵۶ قوله وقد يحد به الخ یعنی بسیط شئے محدود بنجائے یہ تو نہیں ہو سکتا اس لئے کہ تحدید شئے تو اُس شئے کے اجزاء کا بیان کرنا ہوتا ہے اور بسیط میں اجزاء ہی نہیں ہوا کرتے تو یہ محدود کس طرح بن سکے گا۔ ہاں کبھی کبھی بعض صورتوں میں اس سے کسی دوسری چیز کی تحدید ہو جایا کرتی ہے اور بعض میں یہ بھی جائز نہیں ہوا کرتا مثلاً جوہر جو جنسِ عالی ہے امرِ بسیط ہے لیکن انسان کی تعریف میں داخل ہے بخلاف واجب تعٰ کے کہ وہ بسیط ہے لیکن ممکن نہیں کہ اس سے کسی دوسری چیز کی تحدید ہو سکے اس لئے کہ کسی چیز کی بھی تحدید میں واجب تعٰ داخل نہیں۔ ۱۲

۵۷ قوله والمركب الخ یعنی مرکب میں چونکہ اجزاء کا تحقق ہوا کرتا ہے اور تحدید کا دار و مدار بھی اجزاء کے وجود پر ہے اس لئے خود بھی مرکب کی تحدید ہو سکتی ہے اور اس سے کسی دوسری کی بھی تحدید ہو جایا کرتی ہے۔ ۱۲

۵۸ قوله وقد لا يحد الخ یعنی عام طور پر تو مرکب محدود بھی ہوا کرتا ہے اور اس سے کسی دوسری چیز کی بھی تحدید ہوتی رہتی ہے لیکن کبھی مرکب ایسا بھی ہوتا ہے کہ اُس سے کسی دوسری شئے کی تحدید نہیں بھی ہو سکتی مثلاً نوعِ سافل کہ خود تو مرکب ہے لیکن اُس سے اُس کا غیر کوئی شئے مرکب نہیں ہے جس کی اس سے تحدید ہو جائے۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ مرکب محدود ہوا کرتا ہے اور بسیط قطعاً محدود نہیں ہوا کرتا باقی کسی دوسری شئے کی تحدید میں بھی ان کا کوئی حصہ ہوتا ہے یا نہیں تو اگر یہ دونوں اُس غیر کے اجزاء میں سے ہوں تو پھر اس میں دونوں برابر ہیں کہ اُس مرکب کی اس سے تحدید کی جا سکے گی ورنہ نہیں۔ ۱۲

۵۹ قوله والتحديد الحقيقي عسير الخ یعنی اشیاء کی کنہ اور حقیقت کا بدیں طور معلوم ہو جانا کہ اُس میں کسی قسم کا شبہہ اور شک باقی نہ رہے بہت مشکل اور دشوار ہے سوائے واحدِ قدوس اور صاحبِ قوۃ قدسیہ کے اور کسی کا کام نہیں اس لئے کہ حقیقۃ الشئے کی پہچان اُس شے کی جنسِ نفس الامری اور اُس کی فصلِ واقعی کی پہچان پر موقوف ہے اور ان دونوں کا اس طرح پہچاننا کہ اُس میں کوئی شک و شبہ نہ رہے بہت ہی مشکل اور متعذر ہے۔ اس لئے کہ دار و مدار ان دونوں کے پہچان کا اُس شئے کی ذاتیات کی پہچان پر ہے اور شئے کی ذاتیات کی پہچان کا مدار اس بات پر ہے کہ اُس شئے کی ذاتیات و عرضیات میں باہم امتیازِ تام حاصل ہو حالانکہ یہی امتیازِ تام ایک امرِ دشوار ہے۔ ۱۲

فان[52] الجنس مشتبہ بالعرض العام والفصل بالخاصۃ والفرق من الغوامض

ثم[52] ہہنا مباحث الاول ان الجنس[53] وان کان مبہما لکن الذہن

قد یخلق لہ من حیث التعقل

۵۱ قولہ فان الجنس الخ وجہ عسر امتیاز ذاتیات عن العرضیات کو بیان کر رہے ہیں کہ جنس عرض عام سے اور فصل خاصہ سے مشابہ ہے جس کی وجہ سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ آیا یہ اس کی تحدید حقیقی ہے یا نہ نیز کسی شئے کو کسی شئے کے لئے ذاتی کہنا اور دوسرے کو اس کا عرضی ٹھیرانا یہ بھی دشوار ہے اور اس میں فرق کرنا غوامض میں سے ہے بخلاف مفہومات لغویہ اور اصلاحیہ کے کہ اُس کی تعین سہل ہے اس لئے کہ جب کوئی لفظ لغت میں یا کسی اصطلاح میں ایک مفہوم مرکب کے لئے مثلاً وضع کیا جائے تو جو جزر کہ ان میں داخل ہو اُس کو ذاتی کہیں گے اور جو خارج ہو اس کو عرضی کہیں گے تو معلوم ہوا کہ ان مفہومات کا اس حیثیت سے کہ ان کے لئے الفاظ وضع کئے گئے ہیں لغت یا اصطلاح کے اعتبار سے تو اس کی پہچاننے میں تو دشواری نہیں ہے بخلاف اُس امر کے کہ اُس کی ذاتی اور عارضی اجزار کی پہچان ہو کر اُس کی تحدید حقیقی ہونے پر جزم ہو کہ یہ دشوار ترین امر ہے کیوں کہ امتیاز بین الذاتیات والعرضیات متعذر ہے تو اذا التعسر الامتیاز تعسر الاطلاع واذا تعسر الاطلاع تعسر التحدید وہو المطلوب ۱۲

ہوکر لیتے ہیں تو بولیوں کی نقل کرنے لگتا ہے کبوتر اور فاختہ سے قد و قامت میں کچھ چھوٹا ہے تو ظاہر ہے کہ ان صفات مذکورہ میں سے ایک ایک صفت فرداً طوطے کے سوائے اور جانوروں میں بھی پائی جائیگی مگر سب صفتیں مل کر شاید طوطے کی تعیین کو کافی ہوں۔ اسی لئے ہم پہلے سے یہ تنقیح کئے دیتے ہیں کہ اشیاء کی حدِ حقیقی اکثر طور پر بہت ہی مشکل ترین اور دشوار ترین کام ہے کبھی خواص اور کبھی اعراض وغیرہ سے مجہول تصوری کو جان لیا جاتا ہے اور معرفت کنہ اشیاء بدیں طور کہ اس میں کچھ بھی شک و شبہ نہ رہے عسیر اور دشوار ہے کیونکہ جنس اور عرض عام سے اور فصل خاصہ سے مشابہ ہونیکے سبب صحیح پتہ بعض کے ذاتی اور بعض کے عرضی ہونیکا نہیں چلتا ہاں لغوی اور اصطلاحی مفہومات میں جنس و فصل معلوم ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ کچھ مشکل نہیں ہے اس لئے کہ جو داخل ہو وہ ذاتی ہوگی اور جو خارج ہو وہ عرضی ہوگی۔ فافہم ولا تغفل۔ ۱۲

۵۲ قولہ ثم ہہنا مباحث الخ یعنی معرف کے بیان کردہ چیزوں اُمیں چار مباحث ہیں جن میں کے بعض اعتراضات اور بعض تحقیقات کے شکل میں ہیں چنانچہ مبحث اولیٰ دفع اعتراض کے طور پر ہے۔ امام رازی فرما چکے ہیں کہ تصورات چاہئے کہ تمام بدیہی ہوں کیونکہ اگر بعض نظری بعض بدیہی ہوں تو نظری کو بدیہی سے حاصل کرنا ہوگا جس میں یا تو نفس اُس شئے سے اُس کو حاصل کریں گے اور یا اُس کے اجزاء سے مثلاً انسان کو یا خود انسان سے حاصل کرینگے اور یا اُس کے اجزار یعنی حیوان اور ناطق سے اس کو حاصل کرنا ہوگا اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ ان دونوں سے تحصیل حاصل لازم آرہا ہے اور اگر عوارض سے اس کو حاصل کرنا ہو تو بھی غلط ہے کیونکہ ہماری مُراد تعریف سے ذاتِ شئے اور حقیقۃ الشئ کا معلوم کرلینا ہے اور عوارض سے حقیقتِ شئی کا پتہ نہیں چلتا لہذا ضروری ہے کہ تصورات بدیہی ہوں جن کے حاصل کرنے کی ہی ضرورت نہ پڑے اور یہ خرابیاں لازم نہ ہوں۔ ۱۲

۵۳ قولہ الجنس وان کان مبہما الخ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حد محدود کے غیر ہے لہذا تحصیل حاصل لازم نہیں یعنی جنس اگرچہ فصل سے وجوداً متحد ہے لیکن ذہن کبھی اُس کو فصل سے قطع نظر کرکے ملحوظ کرلیتا ہے تو اُس لحاظِ ذہن میں جو خلط اور تعریئے کا ظرف ہے اُس کا ایک وجودِ منفرد بدون انضمامِ فصل کے پیدا ہوا۔ جس کے ساتھ ذہن ایک شئے زائد یعنی فصل کا انضمام کرلیتا ہے تاکہ اُس کا تحصّل نہ لیکن اس طور پر نہیں کہ وہ امرِ زائد یعنی فصل ایک خارج چیز تھی اور اب آکر اُس کے ساتھ لاحق ہوئی جیسے محسوسات میں صورتِ جسمیہ بہ نسبت مادہ یا بیاض بہ نسبت جسم کے ہے بلکہ اس طرز پر کہ ذہن جنس کو اُس معنے کے ساتھ مقید کردیتا ہے تاکہ وہ متعین اور متحصل ہوکر ماہیتِ نوعیہ کے مطابق ہو یعنی وہ امرِ زائد جنس کے معنی کا مغیر نہیں بنتا بلکہ اُس کے لئے صرف مخصص ہے تو جب جنس و فصل تفصیلاً ملحوظ ہوں اُس وقت اُس کا نام حد ہوا کرتا ہے اور اس مرتبہ میں وہ دونوں ایک دوسرے پر بلکہ مجموع پر محمول نہیں ہوا کرتے کیونکہ دار و مدار اور معیار حمل کا اتحاد پر ہے تو جب تفصیلی صورت میں ملحوظ ہوں تو ان میں اتحاد مفقود ہوا کرتا ہے۔ لیکن جب اُن کو مجملاً لیں تو پھر اُس کا نام محدود رکھا جاتا ہے۔ اور اس مرتبۂ اجمال میں احد ہما بر آخر بلکہ بر مجموع محمول بھی ہو سکینگے کما ہو الظاہر ۱۲

تنقیح (دیج) یعنی انسان جو اپنے کو ہمہ داں تصور کئے ہوئے ہے اور واقع میں وہ بمقابلہ دوسرے جانوروں کے بہت کچھ سمجھتا اور جانتا بھی ہے لیکن پھر بھی اس کی نادانی کی کوئی حد ہی نہیں کیونکہ اشیاء کی ذاتیات میں اُس کا علم نہایت قاصر ہے مثلاً جس طرح ہم انسان کی ماہیت جانتے ہیں ہرگز ہرگز دوسرے جانور اُن کی ماہیت نہیں جانتے دواب طیور اور دوسرے بحری و بری جانوروں کی نسبت صرف یہی ایک امرِ ذاتی معلوم ہے کہ حیوان یا جاندار یا ذی رُوح ہیں یعنی ان کی جنس صرف جانتے ہیں مگر جس طرح آدمی کیلئے دانشمند ایک فصل معلوم ہے کسی دوسرے حیوان کی فصل معلوم نہیں اور جب فصل معلوم نہیں تو صرف جنس سے ماہیت کا تمام طور معلوم ہونا ظاہر ہے کہ متعذر ہے بلکہ فصل تو فصل بہتوں کا خاصہ جاننا بھی متعذر ہے اسی وجہ سے اشیاء کی حدِ منطقی حقیقی نہیں ہو سکتی ہاں صرف رسم ایک طریقہ مجہولِ تصوری کو جان لینے کا باقی رہ گیا ہے اور اُس کی شرائط کا پورا کرنا بھی دشوار ہے۔ بیشتر اعراضِ عامہ سے تعریف ہوا کرتی ہے اور یہ تعریف نہ حد کی اعتداد میں ہے نہ رسم کی جیسے انسان کی کوئی تعریف کرے کہ قد اُس کا سیدھا ہوتا ہے نہ مثل گائے اور گھوڑوں کے چار پاؤں پر اس طرح رکھا ہوا جیسے ستونوں پر چھت بدن بالوں سے معرا نہ مثل بھیڑ اور بکری اور ریچھ کے کہ اُن کا بدن بالوں سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے۔ دونوں پاؤں پر چلتا پھرتا چوڑے چوڑے ناخن ہوتے ہیں نہ چنگل کی طرح نوکدار چلنے میں وہ بکری وغیرہ کی طرح ناخنوں کو زمین پر نہیں ٹیکتا یہ سب صفتیں از قبیل اعراضِ عامہ ہیں ایسے اعراض جتنے کثرت سے جمع کئے جائیں اور جس قدر تعیینِ معرف حاصل ہو اُسی قدر تعریف اکمل ہوگی مثلاً طوطے کو پوچھیں کہ کس کو کہتے ہیں تو پہلے کہیں گے کہ جانور ہے یہ تو بمنزلۂ جنس کے ہے آگے اس کی اور ذاتیات معلوم نہیں ہیں تو اس کے اعراضِ عامہ کی طرف چلنا ہوگا کہ از قسم طیور ہے وحشی ہے درختوں پر رہتا ہے چنگل رکھتا ہے رنگ اُس کا خوشنما سبز ہوتا ہے صرف چونچ لال ہوتی ہے اُس کو پنجرے میں بند کرکے مانوس

۵۱ قوله وجوداً منفرداً الخ جاننا چاہئے کہ جنس کے دو وجود ہیں ایک واقعی دوسرا تخمینی تو جنس باعتبار وجودہ الواقعی عین ہے نوع کے اور عین ہے فصل کے اور اُن کے عین ہونے کی وجہ سے اس وقت اس کا اُن پر بالذات محمول ہونا بھی درست ہے اور جنس باعتبار اپنے وجودِ تخمینی کے فصل و نوع سے منفرد جدا اور ممتاز ہے اور ان پر محمول بھی نہیں اور اسی معنی پر یہ حد میں معتبر بھی ہے اور بالمعنی الاول محدود میں معتبر ہے تو جنس واقع کے اعتبار سے محدود پر محمول ہے اور صرف مسامحۃً بالنظر الی الحد اُس کا جزء بن رہا ہے نہ کہ بحسب الحقیقۃ۔ تو جنس کا باعتبارِ وجودِ تخمینی کے حد میں اعتبار ہے اور اُس کا جزء ہے بلکہ اُس پر مقدم ہے تو حد میں کثرت ہے اور محدود میں وحدت ہے لہذا اتحاد الواحد مع الکثیر کا اعتراض بھی یہاں نہیں پڑ سکتا کہ اگر وجودِ جنس میں وجودِ فصل و نوع ہو جائے تو اتحاد الواحد مع الکثیر لازم آجائے گا کیونکہ جنس واحد اور فصول و انواع کثیر ہیں تو یہ اعتراض غلط ہوگا اس لئے کہ حملِ جنس علی الفصل والنوع اس کے وجودِ واقعی کے اعتبار سے ہے اور جنس بحسب وجودہ الواقعی کثیر ہے تو اگر اس کا کثیر سے اتحاد لازم بھی ہو تو یہ کوئی خرابی نہیں۔ ۱۲

وجوداً[٥١] منفرداً و اضاف[٥٢] الیہ زیادۃ لا[٥٣] علی انہ معنی خارج لاحق بہ بل قیدہ لاجل تحصیلہ و تعیینہ منضما فیہ فاذا صار محصلا لم یکن شیئا آخر فان التحصیل لیس بغیرہ بل یحققہ فاذا[٥٤] نظرت الی الحد وجدتہ مؤلفا من عدۃ معان کل منہا کالدرر المنثورۃ غیر الآخر بنحو من الاعتبار فہناک کثرۃ بالفعل فلا یحمل احدہما علی الآخر ولا علی المجموع ولیس معنی الحد بہذا الاعتبار معنی المحدود المعقول لکن[٥٥] اذ لوحظ۔

۵۲ قوله واضاف الیہ یعنی ضم الذہن الی الجنس زیادۃً اے امراً زائداً احصل للجنس وہو الفصل ۱۲

۵۳ قوله لکن لا الخ دفع دخل مقدر فرما رہے ہیں کیونکہ اعتراض مصنف پر یہاں یہ وارد ہو سکتا تھا کہ انضمام فصل الی الجنس جب انضمام امرِ زائد کے قبیل سے ہے اور فصل سے جنس کو وجود میں منفرد بھی مانا تو چاہئے کہ جنس کا حمل فصل پر بداہۃً ممنوع ہو کیونکہ حمل اتحاد فی الوجود اور عدمُ المغائرۃ بین المحمول والموضوع کا مقتضی ہے اور یہ دونوں یہاں منتفی ہیں کیونکہ خود مصنف انفرادِ وجودِ جنس عن الفصل کا بھی قائل ہوا اور پھر اضاف الیہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ضمِ شئی زائد الی ما زید علیہ اُن کے درمیان مغائرت کو چاہتا ہے تو اس مقدر اعتراض کا دفعیہ کرتے ہوئے مصنف کہہ رہے ہیں کہ لکن لا ینضم الخ یعنی الزیادۃ بمعنی الامر الزائد خارج عن الجنس لاحق بالجنس جیسے صورت بالنسبۃ الی الہیولی یا بیاض بالنسبۃ الی الجسم حتی یکون ذالک شیئاً فی نفسہ و لہذا شئی آخر منضم الیہ خارج عنہ بل قید الذہن الجنس بہذا المعنی لاجل تحصیلہ و تعیینہ یعنی تاکہ جنس متحصل اور متعین ہو کر مطابق ہو جائے لماہیۃٍ نوعیۃٍ حال کون ذالک الامر الزائد منضماً داخلاً فی الجنس لا منضماً الیہ و اذا صار الجنس المبہم محصلاً بہذا الامر الزائد لم یکن الجنس بعد ضم تلک الزیادۃ شیئاً آخر متغیراً عن ماہیتہ بل یجعل الجنس محققاً مخصصاً مطابقاً لماہیۃ نوعیۃ متعینۃ خذ ہذا المطلب لمنیف لا بالاردویۃ لان فیہا تطویل موجب للخدشات والاضطرابات۔ ۱۲

یہ بھی کہا ہے کہ حد بعینہ محدود کے معنی پر ہے کما سیقول المصنف فی قولہ ووصف توصیفا الخ تو ان تمام پچھلی باتوں سے مغائرت اور اِس آخری بات سے اتحاد معنوی کا جو معلوم ہو رہا ہے یہ اجتماع اضداد ہے اور مصنف کے کلام میں تدافع ہے تو اس اعتراض کو دفع کر رہے ہیں فاذا نظرت الی الحد الخ سے کہ تدافع مندفع ہے اس لئے کہ جب تم حد کی طرف نگاہ کروگے جو مرکب من الذاتیات ہے تو اُس کو کئی معدود اور محصور معانی سے مرکب پاؤگے مثلاً کہ اُس میں جنس بھی ہے اور فصل بھی جو سلکِ واحد میں منتظم نہیں بلکہ وہ بشرط لاشئے کے درجہ میں لے کر تفصیلاً اور منتشراً ملحوظ ہیں تو اِس حدِ مرکب من المعانی العدیدہ میں بالفعل کثرت ہے اس لئے کہ جنس کے لئے عقلاً علیحدہ وجود ہے (فان للعقل ان یلاحظ کل واحدٍ من تلک المعانی علیحدۃ) اور فصل کے لئے اسی طرح اس اعتبار سے جدا وجود ہے تو اس اعتبار سے ان میں سے ایک کا دوسرے پر حمل نہیں ہو سکتا (کیونکہ اس اعتبار سے یہ غیر الکل بھی ہیں اور کل واحدٍ منہا غیر الآخر بھی ہے) تو اب اگر کوئی یہ کہدے کہ جب مناطقہ کے ہاں یہ مسلم ہے کہ معنی الحد بعینہ معنی المحدود المعقول لہذا اسکے بموجب چاہئے کہ حمل صحیح ہو تو مصنف اس کا دفعیہ بھی کر کے کہتے ہیں کہ لیس معنی الحد بہذا الاعتبار اے باعتبار الکثرۃ معنی المحدود المعقول اس لئے کہ بداہۃً یہ معلوم ہے کہ حد مفصل ہے اور محدود مجمل ہے اور امر واحد ہے اور کثرت و واحد کا بعینہ ایک ہونا باطل ہے اب اتنا کہدینے کے بعد مصنف پر یہ اعتراض چونکہ پڑتا تھا کہ آپ کہہ رہے ہیں کہ حد میں تفصیل اور کثرت ہے اور محدود میں وحدت اور اجمال ہے لہذا ایک کا دوسرے پر حمل نہیں ہو سکتا حالانکہ یہ قاعدہ مناطقہ کے ہاں مشہور ہے کہ معرِّف بالکسر کا معرَّف بالفتح پر محمول ہونا واجب ہے کیونکہ اگر کہیں بھی حملِ محدود و معرَّف علی الحدّ والمعرِّف نہ ہو سکے تو وہ تعریف اُس معرَّف کی نہیں کہلائی جا سکے گی۔ تو اس کا جواب لکن اذا لوحظ الی ابہام احدہما الخ سے دینگے ۱۲۔

۵۵ قوله لکن اذا لوحظ الخ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ جنس و فصل کا جب ابہام و تحصیل کے اعتبار سے لحاظ کر لیا جائے اور احدہما کو آخر سے متصف کر کے ان دونوں میں توصیفِ تحصیلی اور تقویمی کا ارتباط مان لیں تو اس وقت یہ دونوں معرَّف پر محمول ہونگی اور یہ اُس کے لئے تعریف بھی ہوگی اور اسی لحاظ سے لے کر حد کے معنی ما بہ معنی المحدود کے بھی ہوں گے تو توصیف احدہما بالآخر کے اعتبار نے ان دونوں میں حد و محدود کے معنیً متحد ہونے کی پہلو کو بھی ظاہر کر دیا تو خلاصہ یہ ہوا کہ عقل نے جب جنس اور فصل کی صورت کو باعتبار الابہام و التحصیل حاصل کیا تو اُس وقت اِن میں کثرت ہوگی لیکن جب ان دونوں اعتباروں سے قطع نظر کر کے وصف احدہما بالآخر وصفاً توصیفاً تحصیلیاً کا مرتبہ ان دونوں کو حاصل ہوگا تو اُس وقت پھر ان دونوں سے اُس صورتِ وحدانیہ کا حصول ہوگا جو بعینہ محدود کی صورت ہے۔ ۱۲

۵۴ قوله فاذا نظرت الی الحد الخ چند شبہات یہاں اور یہ ہو سکتے تھے کہ مناطقہ نے یہ تسلیم کیا ہے کہ حد میں کثرت اور محدود میں وحدت ہوتی ہے نیز یہ بھی مانتے ہیں کہ حد کے اجزاء خارجیہ ہونے کے سبب اور تقرر وجود میں مغائر و متبائن ہونے کے سبب ایک دوسرے پر محمول نہیں ہو سکتے نیز یہ بھی مسلم ہے کہ اجزاءِ محدود اجزاءِ ذہنیہ ہونے کے سبب اور وجود و تقرر میں متحد ہونیکے سبب آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہو سکتے ہیں اور اسی طرح انہوں نے ع

۵۱ قولہ منضماً فیہ الخ چونکہ یہ اعتراض پڑتا تھا کہ جنس جب مصنف رح کے کہنے کے بموجب مقید بالفصل ہو جائے تو وہ دونوں مطلق بھی ہوئے اور مقید بھی تو مطلق و مقید کے مغائر ہونے کے سبب ان میں سے حمل احدہما علی الآخر دشوار ہوا حالانکہ مناطقہ کہتے ہیں ایک دوسرے پر حمل ہو سکتا ہے تو مصنف رح جواباً کہہ رہے ہیں کہ جنس کو فصل سے مقید بنائیں گے لیکن حال کون الفصل داخلاً فی الجزء المبہم الذی ہو الجنس بان یجعل من محصلاً ترجمہ یکون ماہیۃ نوعیۃ ووصف ذالک الجزء المبہم بالآخر توصیفاً بحیث یجعل احدہما موصوفاً والآخر صفۃ - ۱۲

الی ابہام احدہما فقید بالآخر منضماً[51] فیہ ووصف توصیفاً لاجل[52] التحصیل والتقویم کان[53] شیئاً آخر مودیاً الی الصورۃ الوحدانیۃ التی للمحدود وکاسباً لہا مثلاً الحیوان الناطق فی تحدید الانسان یفہم[54] منہ الشیٔ الواحد ہو بعینہ الحیوان الذی ذلک الحیوان بعینہ الناطق کما ان[55] العقد الحملی یفید الصورۃ الاتحادیۃ التی للموضوع مع المحمول فی الخارج الا ان[56] ہناک ترکیباً خبریاً ففیہ حکم وہہنا ترکیب تقییدی یفید تصور الاتحاد فقط فمجموع التصورات المتعلقۃ بالاجزاء تفصیلاً ہو الحد الموصل الی التصور الواحد المتعلق بجمیع الاجزاء اجمالاً وہو المحدود فاندفع شک[57] الرازی

۵۲ قولہ لاجل التحصیل والتقویم الخ یہاں سے دو اعتراض پڑ سکتے تھے اُس کا جواب دے رہے ہیں۔ ایک سوال یہاں یہ پیدا ہوا کہ ہم نے تو سُنا یہ تھا کہ موصوف محصّل لصفتہ ہوا کرتا ہے نہ کہ بالعکس اس کے حالانکہ یہاں عکس ہوا کہ وہ چیز جو وصف ہے یعنی فصل وہ محصّل لموصوفہ بنی ہے اور دوسرا اعتراض یہ پڑ سکتا ہے کہ مصنف رح نے پہلے جو منضماً فیہ وغیرہ کہا اُس سے تو یہ معلوم ہوا کہ فصل جنس میں داخل ہے اور اُس کا محصّل ہے اور اب اُس کے بعد جو ووصف توصیفاً وغیرہ کہہ چکا اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فصل خارج عن الجنس ایک چیز ہے اس لئے کہ صفت موصوف سے ایک شئے خارج ہوا کرتی ہے لہذا مصنف رح کے دونوں مذکورہ بالا کلاموں میں خود باہمی مخالفت و تدافع ہے تو مصنف رح اب اِنہیں دو محذوف اعتراضوں کے جواب کا ارادہ کرتے ہوئے یہ عبارت لائے ہیں۔ ۱۲ +

۵۳ قولہ کان شیئاً مودیاً الخ حاصل جواب یہ ہے کہ فصل پر جو ہم نے وصف کا اطلاق کیا یہ اس ادنیٰ ملابست کی وجہ سے کیا کہ جس طرح وصف موصوف کی قید ہوا کرتی ہے اسی طرح فصل جنس کے لئے قید ہے تو حد اور معرّف اس بلاحظہ مبہم ومحصّل بصورۃ الانضمام فیہ والتحصیل والتقویم کے کر گویا کہ ایک شئی ہوئی جو موصل بنی محدود کی صورتِ وحدانیہ کے لئے اور اسی صورتِ وحدانیہ کے لئے کاسب ہوئی چنانچہ اب اس کے بعد اثناءِ قانون ہی میں توضیحاً مثال بھی لائے ہیں کہ مثلاً الحیوان الناطق الخ - ۱۲

۵۴ قولہ یفہم منہ الخ یعنی مثلاً الحیوان الناطق جو جنس کو فصل سے مقید کر کے بولا گیا تو اس سے ایک شئی واحد پہچانی گئی جو بعینہ وہی حیوان ہے کہ وہ حیوان بعینہ ناطق ہے لہذا اس اعتبار سے لیکر اس میں اس کا تحقق ہو گیا کہ معنی الحد بعینہ معنی المحدود - ۱۲ +

۵۵ قولہ کما ان العقد الحملی الخ چونکہ عند العقل یہ ایک امر مستبعد ہے کہ اُمورِ متعددہ متکثرہ کس طرح صورت وحدانیہ کے لئے مُودّی اور موصل بن سکتے ہیں تو اس استبعاد کے مندفع کرنے کیلئے مثال لا کر سمجھا رہے ہیں کہ ایسا ہونا کوئی دشوار نہیں۔ بلکہ جیسے کہ زید قایم کو لیجئے کہ اس میں عقدِ حملی موضوع ومحمول کے خارج میں ملنے پر اتحادِ صورت کا فائدہ دے چکی ہے اسی طرح حد سے بھی ذہن میں جنس فصل سے مل کر صورتِ وحدانی کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ ۱۲

۵۶ قولہ الا ان ہناک الخ تشبیہہ حملی کے بیان پر یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ اچھا اب عقدِ حملی اور حد میں فرق پھر کیا رہا تو فرق کو جواباً بیان کرنے کے لئے کہہ رہا ہے کہ الا ان ہناک الخ یعنی عقدِ حملی میں ترکیب خبری ہے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے پر محمول ہے اور توصیفی تقیید وہاں نہیں بلکہ حکم بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ پر وہ مشتمل ہے اس لئے اس کا علم تصدیقی ہے اور یہاں حد میں جو ترکیب ہے وہ ترکیب تقییدی ہے تو یہاں احدہما کا مقید بالآخر ہونے کے سبب حملِ احدہما علی الآخر متحقق نہیں جس کی وجہ سے اس کا علم تصوری ہے اور اتحاد کے تصور کا فائدہ بدون اُس پر اذعان او حکم کے یہاں پایا جا رہا ہے لہذا مجموع التصورات المتعلقۃ بالاجزاء تفصیلاً ہو الحدّ الموصل الی التصور الواحد المتعلق بجمیع الاجزاء اجمالاً والتصور الواحد الذی یتعلق بجمیع الاجزاء اجمالاً ہو المحدود اس مضمون کو بعض شعراء نے یوں ادا کیا ہے کہ ؎

حدّاست تصورات مجموع
مجموع تصورات محدود

اور جب حد اور محدود کے درمیان فرق ذاتاً نہیں ہے بلکہ بالاجمال والتفصیل ان میں فرق ہے تو فاندفع شک الرازی ایضاً الخ - ۱۲ +

۵۷ قولہ شک الرازی الخ اس شک کا خلاصہ ہہنا مباحث کے تحت ایک دفعہ گذر چکا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ تمام تصورات کا بدیہی ہونا ضروری ہے اس لئے کہ تعریفِ ماہیت یا بالنفسہا ہو گی - کتعریف الانسان بالانسان اور یا بجمیع اجزاء الماہیۃ ہو گی کتعریف الانسان بالحیوان الناطق اور یہی جمیع اجزاء ماہیت بھی نفس ماہیت ہی ہے اس لئے کہ مرکب سوائے اس شئے کے جمیع اجزاء کے اور کسی شئے کا نام نہیں ہوتا لہذا دونوں طرح سے تعریف کرنے پر دَور اور تحصیلِ حاصل لازم آئیگا کیونکہ معرف عین معرّف ہو گا اور اگر تعریف بالعوارض ہو تو چونکہ عوارض شئے کنہہ الشئے کے لئے کافی نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے تعریف یعنی معرّف کے جملہ اقسام باطل ہوئے تو تصورات کو جمیعہا بدیہی ماننا ضروری ہے تاکہ یہ خرابیاں نہ ہوں۔ امام رازی رح کی ایک دلیل یہی ہے اور دوسری وہ ہے جو تصورات کے ابتداء میں گذری ہے کہ المطلوب اما معلوم فالطلب تحصیل الحاصل ۔۔۔

ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع اجزائها وهو نفسها فالتعريف تحصيل الحاصل او بالعوارض ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه والعوارض لا تعطيه فالاقسام باسرها باطلة ومن ههنا ذهب الى بداهة[١] التصورات كلها

١ قولہ الی بداہۃ التصورات الخ ان کے دونوں استدلالوں کا جواب اپنے اپنے مقام پر ہو چکا ہے نیز اور بھی الزامی اعتراضات امامؒ کے اس مسلک پر وارد ہیں مثلاً امام رازیؒ کے نزد تصدیق مرکب من التصورات الثلث ہے تو جب تصورات کو صاحب موصوف تمامہا بدیہی مان رہے ہیں اور بداہۃ اجزاء الشئے مستلزم ہوا کرتی ہے اُس کے کل کے بدیہی ہونے کو لہٰذا چاہیئے کہ اُن کے نزد تصدیقات بھی کل بدیہی ہوجائیں کیونکہ اُن میں اگرچہ تصوراتِ ثلثہ کے علاوہ حکم بھی ہوا کرتا ہے لیکن وہ بھی ایک مفہوم تصوری ہے اور کل مفہوم تصوری عندہٗ بدیہی فینبغی لہٗ ان یقول ببداہۃ التصدیقات ایضاً حالانکہ امام تصدیقات کو بدیہی نہیں کہتے ہیں تو یہ کیوں؟ اسی طرح اور بھی اُن کے مذہب پر اعتراضات وارد ہوتے ہیں کما فی المطولات ١٢-

(ہدایت) مقام تعریف میں بحث اول کی بناء اصل میں اس بات پر ہے کہ تعریف کے بارہ میں جمہورِ مناطقہ اور محققین کا اختلاف ہے تو جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ تعریف مشتمل ہوا کرتی ہے تصورین پر ایک تفصیلی جو معرّف میں ہوا کرتا ہے اور دوسرا اجمالی جو محدود میں ہوا کرتا ہے لیکن محققین کی رائے یہ ہے کہ تعریف میں صرف تصورِ واحد ہوا کرتا ہے۔ ہاں اُس تصورِ واحد کا تعلق معرَّف بالکسر کے ساتھ بھی ہے اور محدود کے ساتھ بھی اور فرق دونوں کے ساتھ اس کے متعلق ہونے میں یہ ہے کہ اس تصور کا تعلق حدّ کے ساتھ بالذات ہے اور محدود کے ساتھ بالعرض ہے تو محققین تعریف میں دو تصور نہیں مانتے ہیں اب مصنفؒ کی پچھلی تمام عبارت پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام تر وہ نہ جمہور کا ساتھ دے رہے ہیں اور نہ محققین کے مسلک کو پورا لے رہے ہیں بلکہ بین بین راستہ اختیار کرتے ہوئے کچھ مذبذب معلوم ہو رہے ہیں اس لئے کہ مثلاً فاذا نظرت الی الحد سے لے کر لیس معنی الحد بہٰذا الاعتبار معنی المحدود تک کی عبارت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مصنفؒ جمہور کے مسلک کی طرف مائل ہیں یعنی کالجمہور تعریف میں دو تصور مان رہے ہیں لیکن جب اِن کے لکن اذا لوحظ الی ابہام احدہما سے لے کر کان شیئاً موحّداً الی ما ہو عینہ الخ کی عبارت کو دیکھا جاوے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ محققین کا ساتھ دیتے ہوئے وجودِ تصورِ واحد فی التعریف کے مسلک کو اختیار کر رہے ہیں۔ خیر اجمالاً تشریح مذہب جمہور اور مذہب محققین کر لینے کے بعد ہم بتلا دینگے کہ ان کا یہ نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں۔ تو ممکن ہے کہ اسی وجہ سے مصنفؒ بھی اِن دونوں مذہبوں کو حقیقۃً علیحدہ نہ سمجھتے ہوئے اپنی عبارت مذبذب لائے ہونگے۔ بہرحال جمہور کا خیال یہ ہے کہ تعریف میں جنس ہوا کرتا ہے اور جنس کے لئے دو طرح کا وجود ہے ایک ابہامی اور تخمینی اور دوسرا تحصیلی یعنی واقعی تو جنس کے وجودِ اعتباری اور ابہامی یعنی تخمینی کا اعتبار کرتے ہوئے چونکہ وہ وجوداً اس اعتبار سے ممتاز اور منفرد عن الفصل ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے جنس و فصل کا لحاظ اس کے منضم الیہ ہونیکے سبب تعریف میں کثرت پیدا کر دے گی۔ تو یہ ایک تصور ہوا تفصیلی جس کا لحاظ تعریف میں ضروری ہے لیکن چونکہ جنس کو م

٢ تعریف میں باعتبار اُس کے وجودِ تحصیلی و واقعی کے بھی لیا جاتا ہے جس کے اعتبار سے جنس وجوداً فصل و نوع کے ساتھ متحد ہوا کرتا ہے اور اُس وقت یہ جنس منضم فیہ ہوتے ہوئے وحدت کا فائدہ دیدیتا ہے اس لئے تعریف میں اس دوسرے یعنی اجمالی تصور کا موجود ہونا بھی ضروری ہے جو محدود میں ہوا کرتا ہے تو تعریف کا تصور تفصیلی اُس کے اجمالی تصور کیلئے کاسب بنے گا اور یہ دونوں یعنی تفصیل و اجمال بالذات حاصل ہونگے لہٰذا ثابت ہوا کہ تعریف میں ایک کاسب مفصّل کا تصور ہے اور دوسرا مکتسَب مجمل کا تصور ہے علی خلاف ما قالہ المحققون من انّ فی التعریف تصورٌ واحدٌ ہو تصور الحد فقط واما المحدود فہو متصورٌ تبعاً للحد۔ اب محققین کہتے ہیں کہ تعریف میں صرف ایک ہی تصور ہے اور وہ جنس کو اُس کے وجودِ تحصیلی اعتباری کے لحاظ سے لیکر اس کی منضم فیہ ہونے کی صورت ہے ہاں اِس کے چونکہ دو اعتبار ہیں ایک اعتبار کو نہ حدّاً اور دوسرا اعتبار کونہ محدوداً لہٰذا باعتبار حد ہونے کے اسے حد کہا جائیگا اور باعتبار محدود ہونے کے بعینہ اسی کو لیکر محدود کہا جائیگا اس میں اُس جنس کو منضم الیہ ہونے کے اعتبار سے لینے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک جنس کا وہ مرتبہ جو کثرت کو مقتضی ہوتے ہوئے اس کے منضم الیہ ہونے کا ہے وہ تعریف نہیں ہے بلکہ اُس کو یہ محققین حضرات وسائل و ذرائع تعریف میں سے شمار کر لیتے ہیں۔ تو اسی وجہ سے کہ اس کا وہ مرتبہ کثرت اور منضم الیہ وسائل حد میں سے ہے اور حقیقۃً وہ حد نہیں ہے، بلکہ ان محققین کے نزد حقیقۃً حد اس کا وہ مرتبہ منضم فیہ ہے، انہوں نے یہ کہا کہ تعریف میں صرف ایک ہی تصور ہوا کرتا ہے اس لئے کہ ان کے اس کہنے کے بموجب گویا کہ حد اور محدود دونوں عبارت ہوئے اُس مرتبہ واحدہ اجمالیہ سے جو متصور ہے ایسی تصورِ واحدِ اجمالی کے ساتھ جس کا حد سے بالذات تعلق ہے اور محدود سے بالعرض لیکن ہمارا خیال یہ ہے اور آپ بیان ماسبق سے یہ سمجھ بھی گئے ہونگے کہ اِن کا یہ نزاع لفظی ہے اسلئے کہ جنہوں نے تعریف میں تصورِ واحد کا قول کیا ہے اُن کا مطلب اِس سے یہ ہے کہ جنس و فصل کے صرف مرتبہ منضم فیہ کا تصور حد شئے ہوا کرتا ہے باقی رہا اِن کے تصورِ منضم الیہ ہونے کے مرتبہ کا تصور تو وہ اگرچہ تصور مستقل ہے لیکن وہ حد کے مراتب میں داخل نہیں بلکہ وہ صرف حد کے ذرائع و وسائل میں سے ہے تو جب محققین کے خیال میں یہ مرتبہ ثانیہ جزء من الحد نہیں بلکہ وسائل حد میں سے ہے تو اسمیں شک نہیں کہ صرف اِن کے نزد نہیں بلکہ بالاتفاق تنہا مرتبہ منضم فیہ للجنس والفصل یقیناً تصورِ واحد ہے کیونکہ اس کے واحد ہونے سے جمہور نے بھی تو انکار نہیں کیا ہے ہاں چونکہ جمہور نے جنس و فصل کے مرتبہ منضم الیہ اور منضم فیہ دونوں کا نام حد رکھا ہے اسلئے انکے اس اصطلاح پر لامحالہ تعریف میں دو تصور ایک اجمالی دوسرا تفصیلی ضرور ہو کر رہیں گے لیکن جمہور کے اس اصطلاح خاص کو لینے کی صورت میں تو محققین بھی اثنینیت تصور فی الحد کے منکر نہیں اگرچہ اپنی اصطلاح کے اعتبار سے انہیں اس سے انکار ہو تو جب محققین اور جمہور نے تعریف لعرایف یعنی تعریف حد میں اپنے اپنے مستقل اصطلاحات قایم کرکے اقوالِ مختلفہ کا قول کیا تو یہ کوئی مناقشہ اور نزاع ہی نہیں اسلئے کہ[٢]

٢ لا مناقشة فی الاصطلاح مشہور مقولہ ہے۔ جس سے نزاع کا لفظی ہونا ظاہر ہے۔ فافہم والا فضل ١٢۔

٥١ قولہ الثانی الخ تعریف لفظی کے بارہ میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ مطالب تصوریہ میں سے ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہے ماتن کے نزدیک چونکہ حق یہی ہے کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے اس لئے اس مبحث ثانی میں اس پر دلیل قائم کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف لفظی واقع ہوا کرتی ہے ماہو کے جواب میں اور جو چیز ماہو کے جواب میں واقع ہوتی ہے وہ مطالب تصوریہ میں سے ہوا کرتی ہے لہذا یہ تعریف لفظی بھی مطالب تصوریہ ہی میں سے ہوگی۔ ١٢ (تنبیہ) درحقیقت مصنفؒ کی مراد یہاں اس مبحث کو چھیڑنے سے

الثانی التعریف اللفظی من المطالب التصوریۃ فانہ جواب ماہو وکل ماہو جواب ماہو فہو تصوری الاتری اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر ففسرناہ بالاسد فلیس ہناک حکم نعم بیان موضوعیۃ اللفظ فی جواب ہل ہذا اللفظ موضوع لمعنی بحث لفظی بقصد اثباتہ بالدلیل فی علم اللغۃ فمن قال انہ من المطالب التصدیقیۃ لم یفرق بینہ وبین المبحث اللفظی اللغوی الثالث ان مثل المعرف کمثل نقاش ینقش شبحا فی اللوح فالتعریف تصویر بحت لا حکم فیہ فلا یتوجہ

سید السندؒ پر تعریض کرتی ہے کیوں کہ انہوں نے تعریف لفظی کو مطالب تصدیقیہ میں سے شمار کیا ہے۔ مطالب کا بیان پہلے گذر چکا ہے جس سے یہ بات واضح ہو گئی تھی کہ حرف آلہ جس شئے پر داخل ہوتا ہے اس کے دخول سے کبھی تصور مطلوب ہوتا ہے اور کبھی تصدیق اگر تصور مطلوب ہو تو اس کو مطلب تصوری کہتے ہیں ورنہ تصدیقی۔ باقی تعریف لفظی نام ہے اس چیز کا جس سے ما وضع لہ اللفظ کا بیان ہو۔ فافہم۔ ١٢

٥٢ قولہ الاتری الخ یہاں سے اپنی مدعی کی وضاحت فرماتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جب ہم الغضنفر موجود کہدیں اور مخاطب پوچھے کہ ما الغضنفر تو ہم اس کا جواب دیتے ہوئے اس کی تفسیر اسدؔ سے کر لیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس تفسیر میں کوئی بھی کسی قسم کی تصدیق نہیں بلکہ صرف تصور اسدؔ ہے لہذا تعریف لفظی کو مطالب تصدیقیہ سے شمار کرنا صحیح نہیں ہوا کما قال بہ السید السندؒ۔ ١٢

٥٣ قولہ نعم بیان موضوعیۃ الخ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ تعریف لفظی میں جیسے کہ تفسیر لفظی ہوا کرتی ہے ایسے ہی اس میں یہ بھی ہوتا ہے کہ آیا یہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے یا نہیں مثلاً کہدیا جاتا ہے کہ ہل الغضنفر موضوع لمعنی الاسد فیقال انہ موضوع لہ پس تعریف لفظی یہاں اس سوال کے وقت ہل کے جواب میں واقع ہوئی اور ہل کے جواب میں جو چیز آتی ہے وہ مطلب تصدیقی ہوا کرتی ہے حالانکہ آپ کہہ رہے ہیں کہ تعریف لفظی مطلب تصوری ہے تو مصنفؒ نعم موضوعیۃ ہذا اللفظ سے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ جن لوگوں نے تعریف لفظی کو مطالب تصدیقی میں سے شمار کیا ہے ان کو غلطی لگی ہے جس کا منشاء یہ ہے کہ چونکہ تعریف لفظی میں دو اعتبار ہیں ایک تو یہ کہ ما الغضنفر کے جواب میں اسدؔ کہدیا جائے اور دوسرا یہ کہ آیا یہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے یا نہیں یعنی مثلاً کہا جائے کہ ہل الغضنفر موضوع معنے الاسد فیقال انہ موضوع لہ تو اس اعتبار کا لحاظ کرکے واقعی تعریف لفظی ہل کے جواب میں واقع ہوئی اور جو چیز ہل کے جواب میں آتی ہے وہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہوا کرتی ہے لیکن بات یہ ہے کہ لفظ کی موضوعیت بیان کرنا یہ لفظی بحث ہے نہ یہ کہ تعریف لفظی ہے اور یہ دونوں جدا جدا چیزیں ہیں کیونکہ بحث لفظی علم لغت کے ساتھ متعلق ہے اور منطق میں اس سے بحث نہیں ہوتی کیونکہ بحث لفظی تو ایک شئے کے دوسرے کو بالدلیل ثابت کرنیکا نام ہے

ہو بخلاف تعریف لفظی کے کہ اس میں یہ ہوتا ہے کہ ایک موضوع غیر مشہور لفظ کی دوسری ایک لفظ مشہور سے (جو اس کے مرادف ہو) تفسیر کی جاتی ہے جیسے غضنفر ایک غیر مشہور لفظ ہے جس کو دوسرے لفظ مشہور اسد سے جو اس کے مرادف ہے۔ تفسیر کر لی گئی ہے تو اس میں تعریف لفظی تو ہے لیکن بحث لفظی اس میں نہیں ہے۔ تو سید السندؒ کو دھوکہ ہوا ہے کہ انہوں نے تعریف لفظی اور بحث لفظی کا باہمی فرق نہ سمجھتے ہوئے دونوں کو ایک قرار دے کر اعتراض کیا حالانکہ یہ دونوں جدا جدا چیزیں ہیں جس میں کے ایک کا تعلق علم منطق سے ہے اور دوسرے کا علم لغت سے ہے تو مواقف میں سید السند کا قول غلط منشاء پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ بحث لفظی اور تعریف لفظی میں بون بعید ہے۔ کما مر فافہم۔ ١٢

٥٤ قولہ الثالث الخ اس مبحث کا مطلب کوئی سوال وجواب نہیں بلکہ محض تحقیق ہے کہ معرف کی حقیقت کی تبیین اور وضاحت ہو جائے چنانچہ کہتے ہیں کہ جب بحث ثانی میں یہ ثابت کر آئے کہ تعریف لفظی میں تصدیق اور حکم کوئی نہیں ہوا کرتا بلکہ وہ تصور بحث پر مشتمل ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ معرف بالکسر کی مثال ایسی ہے جیسے نقاش کا نقش تختی پر کہ یہ نقش صرف ذی نقش کے لئے آئینہ کے مانند ہو کر اسے روشن کر دیتا ہے یعنی وہ ذی شبح جس طرح کہ اس لوحی شبح سے معلوم ہوا کرتا ہے یہی طرح معرف کبھی ذہن میں معرف بالفتح کو لے آتا ہے اور اس کی صورت کو اولاً ذہن میں منقش کر لیتا ہے پھر اس سے معرف بالفتح کی طرف رجوع کرکے اسے ظاہر اور واضح کر جاتا ہے۔ ١٢

٥٥ قولہ فلا یتوجہ الخ یعنی جب اس میں شبح لوحی نقاش کی طرح کوئی حکم اور تصدیق نہیں ہوا کرتی ہے تو اس پر منوع ثلاثہ بھی وارد نہیں ہوں گے کیونکہ منوع ثلاثہ یعنی مثلاً یہ کہنا کہ یہ تعریف جامع نہیں یا مانع نہیں یا مثلاً ہم صغری نہیں مانتے یا کبری صحیح نہیں ہے یا مجموع غلط ہے یا اس پر نقض تفصیلی وارد ہے یا نقض اجمالی یا اس میں مثلاً معارضہ ہے یہ تمام منوع اس پر وارد نہیں ہو سکیں گے کیونکہ یہ منوع وہاں وارد ہو سکتے ہیں جہاں تصدیق اور حکم کا تحقق ہو اور ثابت بالتفصیل بحث گذشتہ میں بھی ہو چکا کہ تعریف میں حکم نہیں ہے اور جب اس میں حکم نہیں تو ورود منوع کس شئے پر ہو گویا کہ

۵۱ نعم ہہنا ک الخ یہ اس سوال محذوف کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم اہلِ فن سے یہی سنتے آئے ہیں کہ یہ فلاں تعریف جامع نہیں یا مانع عن دخول الغیر نہیں وغیرہ وغیرہ اور یہ بعینہٖ ورودِ منوع ہی ہے حالانکہ آپ نے لا یتوجہ علیہ شئ من المنوع سے بالکلیہ اس کی نفی کر دی تو اب کس کی بات مانی جائے۔ ۱۲ ۵۲ قولہ مثل دعوی الحدیۃ الخ جواب کا ما حصل یہ ہوا کہ ہمارے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تعریف میں صراحۃً حکم نہیں ہے نہ یہ کہ مطلقاً اس میں کسی اعتبار سے بھی حکم کا لحاظ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ظاہر ہے کہ جب ہم تعریف کسی شئے کی کرتے ہیں تو اُس سے ہماری مراد اُس

علیہ شئ من المنوع نعم[۵۱] ہہنا ک احکام ضمنیۃ مثل[۵۲] دعوے الحدیۃ والمفہومیۃ والاطراد والانعکاس الیٰ غیر ذالک فیجوز منع تلک الاحکام لکن العلماء[۵۳] اجمعوا علی ان منع التعریفات لایجوز فکانہ شریعۃ نسخت قبل العمل بہا نعم[۵۴] ینتقض بابطال الطرد والعکس مثلاً والمعارضۃ[۵۵] انما تتصور فی الحدود الحقیقۃ اذ حقیقۃ الشئ لایکون الا واحداً بخلاف الرسوم

الرابع[۵۶]

شئے کی کامل تعریف بیان کرنی ہوتی ہے کہ معرف بالکسر اپنے افراد کو غیر سے اس طور پر تمیز تام دے کہ اس میں اُس کے سارے اپنے افراد داخل ہوں اور غیر کے افراد میں سے کسی کا اس میں داخل ہونا محال ہو اور اس میں شک نہیں کہ تعریف شئے میں ہیجو قسم کے دعوے ہونے کے سبب کہا جائیگا کہ گویا کہ اس میں ضمنی احکام بھی پائے جاتے ہیں تو اس احکام پر د جو تعریف کے ضمن میں مثلاً ہذا احد لہ یا ہذا مفہومٌ کہ یا ہذا الحد جامع ومانع الیٰ غیر ذالک کی صورت میں جو ضمناً تعریف سے بعض احکام مفہوم ہوتے ہیں اُس پر) منوع کا ورود یقیناً صحیح ہے جس میں کوئی خرابی نہیں اور اسی کا سماع اہلِ فن سے بھی مروی ہے۔ ۱۲ ۵۳ قولہ لکن العلماء الخ تعریفات پر بسبب اُن کے اقتضائے دعاویٔ ضمنیہ کے ورودِ منوع کے جواز کا قول کرنے کے بعد ایک اعتراض یہ متوجہ ہوا ہے کہ یہ عجیب بات ہے سلف سے تو پھر بھی اتفاق علی عدم جواز المنوع کی روایت موجود ہے تو خلف نے اسکے جواز کا کہتے ہوئے فیجوز منع تلک الاحکام کیسے کہا تو اس اعتراض کا جواب یہاں سے مصنف دے رہے ہیں کہ عدم جوازِ منوع بر تعریفات پر سلف کی اجماع کی حیثیت گویا کہ ایسی ہے جیسے شریعت میں کوئی حکم ایسا ہو کہ اُس پر عمل ہونے سے قبل قبل بہت جلد وہ منسوخ ہو چکا ہو۔ جیسے مثلاً معراج کی شب میں اُمتِ محمدیہ پر پچاس نمازیں فرض ہو کر اس کا حکم ہوا لیکن اس پر عمل ہوئے بغیر شفقۃً علی الامۃ المرحومۃ خدا نے اس حکم کو منسوخ کر کے ذلک بہذا الخمس خمسین فرمایا تو اسی طرح عدمِ جواز ورودِ منوع علی الحدود پر اجماع تو سلف کا ہو چکا تھا لیکن اس پر عمل ہوئے بغیر تفکر و تدبر کے بعد حدود کے دعاویٔ ضمنیہ پر مشتمل ہونے کا لحاظ کر کے متأخرین نے ورودِ منوع کو تعریفات میں اس اعتبار خاص کو ملحوظ رکھ کر جائز ٹھیرایا تو تجویز و عدمِ تجویز کے جہات بھی دو ہوئے نہ کہ ایک فلا اعتراض فافہم وتدبر۔ ۱۲ ۵۴ قولہ نعم ینتقض الخ چونکہ کوئی متوہم یہ وہم کر سکتا تھا کہ جب عدم جوازِ منوع پر اجماع ہے تو نقض بھی تعریف پر جامع ومانع نہ ہونے کی وارد نہیں ہو سکے گا حالانکہ نقض جائز ہے فعاد المحذور تو اس کا دفعیہ فرما رہے ہیں کہ بحسب الظاہر تو ایسا ہی معلوم ہو رہا ہے لیکن نقض و منع کا جواز و عدمِ جواز چونکہ من جہتین مختلفتین ہے اور بہت واعدہ سے نہیں اس لئے جامعیت ومانعیتِ تعریف کی ابطال پر نقض و منع وارد ہو سکتا ہے۔ ۱۲ ۵۵ والمعارضۃ انما تتصور الخ جب بحسب الجہات المختلفۃ لبعد التفکر ورودِ منوع وانتقاضِ تعریفات پر

م کو تسلیم کیا گیا تو اس سے کسی کو یہ شبہ اب ہو سکتا تھا کہ شاید یہ جواز معارضہ وغیرہ تمام حدود اور رسوم میں عام طور پر جاری ہوگا اور کسی ایک کیساتھ یعنی مثلاً حدِ تام یا ناقص کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں ہوگی تو اس کا دفعیہ ماتن یہاں سے کر رہے ہیں کہ منوع اور معارضات وغیرہ کا ورود صرف حدودِ حقیقیہ میں متصور ہو سکتا ہے رسوم میں اس کا تحقق نہیں ہے کیونکہ معارضہ نام ہے اُس شئے پر دلیل قایم کرنے کا جس پر خصم اُس سے پہلے دوسری کوئی دلیل قائم کر چکا ہو۔ اور چونکہ کسی شئے کی حقیقت صرف ایک ہی ہو سکتی ہے تو اگر اُس کی دوسری حقیقت دلیل قائم کر کے ثابت کر دی جائے تو معارضے کا جو مفاد ہے (یعنی الزام علی الخصم باقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام الخصم علیہ الدلیل) یہ حدود میں تو حاصل ہو سکے گا بخلاف رسوم کے کہ اُس کی حقیقت کے متعدد ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے تو اگر کوئی الزاماً علی الخصم بطور معارضہ رسم آخر اُس شئے کا بیان کر کے اُس سے اُس شئ کی حقیقتِ ناقصہ کا متعدد ہونا ثابت بھی ہو جائے تو اس میں کوئی بھی استحالہ نہیں جس سے ثابت ہوا کہ رسوم میں الزام حاصل نہ ہوگا جو معارضہ کا مفاد ہے اس لئے کہ رسوم میں معارضہ غلط ثابت ہوگا۔ بخلاف حدودِ حقیقیہ کے کہ اُس میں معارضے کا مفاد حاصل ہو سکتا ہے تو ورودِ منوع و معارضات کی تخصیص حدودِ حقیقیہ ہی کے ساتھ رہی لہٰذا یہ کہنا

صحیح ہوا کہ تمام اقسامِ معرف میں عام طور پر یہ جاری نہیں ہونگے بلکہ انما تتصور فقط فی الحدود الحقیقۃ ۔ ۱۲ (تنبیہ) تصدیقات میں مورد کے اعتبار سے معارضات کے ورود میں تعمیم ہے چنانچہ اوپر معارضہ کی جو تعریف ہم نے بیان کی کہ وہی اقامۃ الدلیل علیٰ خلاف ما اقام علیہ الخصم یہ تعریف بعینہٖ تصدیقات میں علیٰ سبیل العموم واقع ہونے والے معارضہ کی بھی جو مقید بقیدٍ اور مختص بمورد نہیں ہاں تصورات میں معارضہ صرف حدودِ حقیقیہ کیساتھ خاص ہے اس میں تعمیم نہیں لامتناع تعدد الحقائق لشئٍ واحدٍ کما مر۔ ۱۲ ۵۶ قولہ الرابع الخ یہ بحث یا تو اعتراض و جواب کے طور پر مانئے اور یا یوں کہئے کہ تحقیقِ مقام کے طور پر امرِ واقع کا اظہار کرنا مقصود ہے کہ آیا لفظِ مفرد کی تعریف کسی مرکب سے ہو سکتی ہے یا نہیں اور چونکہ اس کا اثبات اور بیان اس بات پر موقوف ہے کہ ثابت کر لیا جائے کہ آیا لفظِ مفرد تفصیل پر دال ہو سکتا ہے یا نہیں اس لئے مصنف کو تمہیداً پہلے یوں کہنا پڑا کہ اللفظ المفرد لایدل علی التفصیل اصلاً الخ اور اگر صورتِ سوال وجواب میں اس عبارت سے اخذِ مطلب کرنا چاہیں تو پھر یوں کہینگے کہ یہاں اعتراض پڑتا تھا کہ تعریف کا مطلب اور اسکی غرض معرف بالفتح کے معنی کی تفصیل کا حاصل کرنا ہوا کرتا ہے اور یہ تفصیل خود اُس مفرد لفظ سے جس کی تعریف کے ہم درپے ہوں معلوم ہو سکتی ہے یعنی وہ لفظ جب اپنی معنی پر ۴

مدلول ہو جائے تو یہ تفصیل اس سے خود بخود حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کی تعریف بیان کرنا غالباً اس کی تفصیل کی کوئی ضرورت نہیں تو اس کا جواب اس بحث میں آئے گا ان کو دیکھنا ہو گا ۱۲

اللفظ المفرد لا يدل٥١ على التفصيل اصلا والا لجاز٥٢ تحقق قضية احادية ومن٥٣ ههنا قالوا المفرد اذا عُرِّف٥٣ بمركب تعريفا لفظيا لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب مقصودا قال٥٤ الشيخ

۵۱ قولہ لا یدل علی التفصیل اصلا الخ یعنی لفظ مفرد تفصیل پر دلالت نہیں کرتا چاہے وہ تفصیل بطریق ترکیب خبری کے ہو یا بطریق ترکیب تقییدی کے ہو کیونکہ اگر یہ جائز ہو جائے تو یہ ایک امر باطل کو مستلزم ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوا کرتی ہے لہذا لفظِ مفرد کی تفصیل پر دلالت بھی باطل ہوئی۔ یعنی یہ مستلزم ہو رہا ہے قضیۂ احادیہ کے تحقق و وجود کو حالانکہ کوئی قضیہ قضیہ ہوتے ہوئے احادیہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ قضیہ کے لئے اُس کے مراتب میں سے اقل ترین مرتبہ یہ ہے کہ وہ کم از کم ثنائیہ تو ہو۔ تو قضیۂ احادیہ کو قضیہ نہیں کہا جا سکتا یعنی قضیہ احادیہ کا تحقق ایک امرِ باطل ہے جو لفظِ مفرد کے دال علی التفصیل ہونے کو مستلزم ہو رہا ہے لہذا لفظِ مفرد کا تفصیل پر دلالت نہ کر سکنا واضح ہوا۔۱۲

۵۲ قولہ لجاز تحقق قضیۃ الخ اصل میں یہ دلیل قیاس استثنائی کے طریق پر ہے جس کی تقریر اوپر گذر چکی کہ لو کان المفرد دالا علی التفصیل لجاز تحقق قضیۃ احادیۃ۔ لکن جواز تحققها باطل کینتج ان دلالۃ المفرد علی التفصیل باطل وهو المطلوب۔ اب رہا یہ کہ کیوں یہ قول قضیۂ احادیہ کی وجود کو مستلزم ہوگا تو اس کا بیان یہ ہے کہ جب مفرد کی تفصیل پر دلالت ہو جائے تو اس کے معنی یہی ہوں گے کہ لفظِ مفرد سے قضیہ کی جملہ اجزاء کی طرف انتقال ہوگا یعنی لفظِ مفرد سے معنی موضوع محمول اور نسبت تامۂ خبریہ کی طرف منتقل ہونا ضروری اور لابدی ہوگا جس سے گویا کہ لفظ مفرد باعث تحقق قضیہ بنا اور یہی مراد ہے قضیہ احادیہ کے تحقق بلفظ واحد سے جو مناطقہ کے اس اصل کے بالکل خلاف ہے کہ انہوں نے قضیہ کو ثنائیہ اور ثلاثیہ وغیرہ میں منحصر مانا ہے۔ اس لئے کہ قضیہ کے لئے موضوع محمول اور نسبت تامۂ خبریہ کا ہونا ضروری ہونے کے سبب یہ ضروری ہے کہ اسمیں کم از کم تین لفظ ہوں جو ان تینوں پر دلالت کرلیں اور یا اگر تین نہ ہوں تو اختصار کرتے ہوئے دو کا تو ہونا ناگزیر ہے تو پھر صرف لفظِ واحد سے احادیہ قضیۂ بن کر اُسے کیسے حقیقی اور مصطلحہ قضیہ کہا جا سکے لہذا استقراء تام اس بات کی شاہد ہے کہ مفرد میں مطلقاً تفصیل نہیں ہے اور نہ وہ معانی مرکبہ پر بالتفصیل دلالت کر سکتا ہے لانہ لو جوزنا دلالتہ علی التفصیل لجوزنا تحقق قضیۃ احادیۃ لان تجویز معنی الموضوع والمحمول والنسبۃ فی المفرد یوجب تحقق القضیۃ الاحادیۃ وهو باطل فلا یجوز فی اللفظ المفرد تفصیل اصل وهو المطلوب۔۱۲

(تنبیہ) یہاں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ مفرد کی ترکیب تقییدی وغیرہ پر دلالت تو صحیح ہے اگرچہ ترکیب خبری پر صحیح نہ ہو اور ترکیب تقییدی بھی تو تفصیل ہے حالانکہ آپ کہہ رہے ہیں کہ اللفظ المفرد لا یدل علی التفصیل اصلا تو اس کا جواب یہ ہے کہ تمام تفصیلات چاہے وہ بطریق ترکیب خبری ہوں یا بطریقہ ترکیب تقییدی وہ بسبب لا اجزاء تعدد و تعاقب میں برابر ہیں لہذا البعض انواع ترکیب کو مفرد میں جائز ماننا اور بعض کو نہ ماننا یہ محض تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہوگی تو اب یہ کہنا غلط ہوگا کہ مفرد کی مثلاً تفصیل تقییدی پر دلالت تو ہے لیکن تفصیل خبری پر اس کی دلالت نہیں بلکہ جب آپ ایک کو مانیں گے تو دوسرے کو بھی ماننا پڑیگا

جیسا کہ صاحب ضیاء النجوم فرماتے ہیں کہ فلو دل المفرد عندکم علی التفصیل التقییدی لجاز دلالتہ علی التفصیل الخبری ایضاً اب اس کے ساتھ دوسرا مقدمہ ملایئے کہ واذا جاز دلالتہ علی التفصیل الخبری فجاز تحقق قضیۃ یکون دال جمیع اجزائها لفظاً واحداً لانها فرد من افراد التفصیل الخبری لکن التالی باطل بدلیل ان اقل مرتبۃ القضیۃ الثنائیۃ فالمقدم مثلہ اس لئے کہ اگر قضیۂ احادیہ کو باطل نہ مانا جائے تو خلاف الاجماع لازم آئیگا کیونکہ ان کا اجماع ہے کہ قضیہ منحصر ہے ثنائیہ اور ثلاثیہ وغیرہ میں تو مطلب یہ ہوا کہ اگر مفرد تفصیل تقییدی پر دلالت کرتا ہے تو اُس کی تفصیل خبری پر بھی دلالت بیان مندرجۂ بالا کی رُو سے جائز ہونا چاہیئے اور جب لفظِ مفرد کی دلالت تفصیل خبری پر جائز ہوئی۔ تو گویا کہ ایسا قضیہ جس کی جمیع اجزاء پر دلالت کرنے والی چیز صرف لفظِ واحد ہے متحقق ہوگا حالانکہ یہ تالی باطل ہے بدلیل ان اقل مرتبۃ القضیۃ عندهم الثنائیۃ لهذا مقدم (یعنی دلالتِ مفرد علی التفصیل) بھی اسی طرح باطل ہوگا وهو المراد۔۱۲

۵۳ قولہ ومن ہہنا قالوا الخ بحث رابع کی اصل تقریر یہاں سے شروع ہو رہی ہے اس سے قبل کی عبارت تمہید اور توطیہ کے طور تھی مطلب اس سے یہ ہے کہ مناطقہ کسی مرکب سے مفرد کی جو تعریف کرتے ہیں تو وہ بامرِ مجبوری یعنی الفاظِ مفردہ کے نہ ملنے کی وجہ سے ہوا کرتا ہے یعنی ایسے مفرد الفاظ جو مفرد کی تعریف لفظی کے لئے صالح ہوں ملتے نہیں ہیں مثلاً وجود ایک لفظِ مفرد ہے اس کی جب اُن کو تعریف کرنی پڑی تو کہنے لگے کہ هو ما به الشئ یفعل وینفعل تو مفرد کی تعریف میں واقع شدہ مرکب سے جو تفصیل مستفاد ہو رہی ہے وہ مقصوداً مستفاد نہیں ورنہ پھر تو یہ تعریف تعریفِ لفظی نہیں رہے گی بلکہ حقیقی بنکر انقلاب لازم آجائیگا جو خلاف مفروض ہے کہ ہم تو لفظی تعریف کرتے ہوئے تفسیر و توضیح صورت حاصلہ کا ارادہ کر رہے تھے اور واقع ہوئی تعریف سے تحصیل صورت غیر حاصلہ جو تعریفِ حقیقی کا مفاد ہے۔ لہذا یہ بعینہ تعریف لفظی کا تعریفِ حقیقی کی طرف منقلب ہونا ہوا جو خلاف مفروض ہونے کے سبب باطل ہے ہذا مدعیٰ ثابت ہے کہ المفرد لا یدل علی التفصیل اصلاً۔۱۲

۵۴ قولہ قال الشیخ الخ یعنی الفاظِ مفردہ کی حالت معقولاتِ مفردہ کی طرح ہے جیسے کہ معقولاتِ مفردہ یعنی معانیٔ مفردہ تفصیل و ترکیب اور صدق و کذب سے متصف نہیں ہیں اسی طرح الفاظ مفردہ بھی ان اوصاف سے متصف نہیں ہیں۔۱۲

(وضاحت) شیخ سے مراد ابو علی ابن سینا ہیں جنہوں نے شفاء میں یہ کہا ہے اور مصنفؒ نے اپنی تائید کے لئے وہاں سے اُن کے اس قول کو نقل کیا ہے مراد شیخ کی یہ ہے کہ الفاظِ مفردہ کی مثال معانیٔ مفردہ کی طرح ہے جس طرح کہ معانیٔ مفردہ میں تفصیل و ترکیب اور صدق و کذب نہیں اسی طرح الفاظ مفردہ میں بھی اس کا تحقق نہیں اس لئے کہ الفاظِ مفردہ اور معانیٔ مفردہ افراد و ترکیب کے اعتبار سے برابر ہیں تو جب معانی تفصیل سے خالی ہوں تو الفاظ کو بھی خالی ہونا چاہیے کیونکہ جب الفاظِ مفردہ معانیٔ مفردہ کے دوال ہیں اور معانیٔ مفردہ الفاظِ مفردہ کے لئے مدلولات ہیں تو مدلولات سے تفصیل کے مسلوب ہونے کے سبب اُن کے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

الاسماء والکلم فی الالفاظ المفردۃ نظیر المعقولات المفردۃ التی لاتفصیل فیہا ولاترکیب ولا صدق ولاکذب بل لا یفید المعنی والالزم الدور وانما منہ[۵۲] الاحضار فقط فلایصح التعریف بہ الالفظیاً

(بقیہ صفحہ گذشتہ) دوال سے بھی اس کا سلب ہوگا۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ اذلا یعقل التفصیل فی المدلول مع انتفائہ عن دالّہ فینبغی ان تکون الالفاظ ایضاً خالیۃً عن التفصیل والترکیب کالمعانی المفردۃ وہٰذا ہو المراد من التائید بمطلوبنا ان اللفظ المفرد لایدل علی التفصیل۔ ۱۲ ۵۱ قولہ بل لایفید المعنی الخ یعنی الفاظ مرکبہ کی وضع تحصیل صورتِ غیر حاصلہ کے لئے ہے اور الفاظ مفردہ کی وضع اس بات کے لئے ہے کہ ذہن ثانیاً اُس صورتِ حاصلہ فی الذہن کی طرف متوجہ ہو کر دوبارہ اُس کی طرف التفات کرے ورنہ اگر اس میں یہ فرق اعادہ اور افادہ نہ ہو تو دور لازم آجائے گا کیوں کہ لفظ کسی معنی پر تب دلالت کرتا ہی جب جانا جائے کہ یہ لفظ اس معنے کے لئے وضع ہے تو علم بالوضع کا علم بالمعنے پر سابق ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ خود علم بالوضع ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ اُس لفظ کے معنی نہ پہچانے جائیں تاکہ اُس کے مقابلہ میں لفظ وضع کر دیا جائے تو علم بالوضع علم بالمعنی پر اور علم بالمعنی علم بالوضع پر موقوف ہو کر دونوں موقوف بھی ہوں گے اور موقوف علیہ بھی جو بعینہ دور ہے اور دور باطل ہے فافادۃ اللفظ المفرد لمعنی ایضاً باطلٌ لہٰذا مصنف رح کا یہ قول ترقی کرتے ہوئے ٹھیک رہا کہ بل اللفظ المفرد لایفید المعنی ایضاً کیونکہ الفاظِ مفردہ کی تو خود معنی کے غیر حاصلہ پر بھی دلالت نہیں۔ تو چہ جائیکہ پھر ان کی اجمال وتفصیل پر دلالت ہو سکے اس لئے کہ یہ اجمال وتفصیل تو افادۂ معنی کے بعد کی چیزیں ہیں جو بعد المعنی اس پر مرتب ہوجایا کرتی ہیں تو یہ صحیح ہے کہ اللفظ المفرد لایدل علی المعنی الغیر الحاصل فضلاً عن ان یدل علے الاجمال والتفصیل (لترتبہما علے افادۃ المعنی) بل اللفظ المفرد یفید احضار المعنی الحاصل فقط ولذا سیقول المصنفؒ انہ لا یصح التعریف باللفظ المفرد الا لفظیاً فانتظر۔ ۱۲ ۵۲ قولہ وانما منہ الاحضار الخ یہ اس توہم کا دفعیہ فرما رہے ہیں کہ جب لفظِ مفرد اپنے معنی تک کا بھی فائدہ نہیں دے سکتا دور کے مستلزم ہونے کے سبب کہ فہم المعنی من اللفظ یتوقف علی الافادۃ والافادۃ یتوقف علی العلم بالوضع والعلم بالوضع یتوقف علی فہم المعنی ففہم المعنی یتوقف علی فہم المعنی وہل ہٰذا الّا الدور کما مرّ تو پھر وضع لفظِ مفرد سے فائدہ کیا رہا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ مفرد کی وضع صرف اپنے معنی ئے حاصلہ فی الذہن کے احضار کے لئے ہے یعنی جو معنی کہ ذہن سامع کے خزانہ میں پہلے سے حاصل ہوں لیکن قوتِ خیالیہ اور قوت مدرکہ سے وہ زائل ہونے کے سبب اب دوبارہ اُس کی طرف التفات ذہن کی ضرورت باقی ہوتی ہے تو اس ضرورت کی خاطر اس ضرورت کے پوری کرنے کے لئے الفاظِ مفردہ کی وضع ہوئی۔ نہ یہ کہ الفاظِ مفردہ میں غیر حاصل م معنی کی تحصیل کا اگر فائدہ نہیں تو ان کے وضع کو اب لغو مانا جائے گا کیونکہ یہ تفسیر وتوضیح صورتِ حاصلہ بھی تو ایک فائدہ ہے جس کے لئے مستقل ایک تعریفِ لفظی کی بنیاد ابتداءِ فصلِ معرف بالکسر میں رکھی گئی ہے کہ تعریف کی دو قسم ہیں لفظی اور حقیقی تو اگرچہ الفاظِ مفردہ سے کسی چیز کی تعریف حقیقی کر لینے کا کام نہیں لیا جا سکتا لیکن تعریف لفظی للاشیاء کا فائدہ دینے میں الفاظِ مفردہ ضرور ممد اور معاون ہیں تو پھر بھی ان کی وضع بیغرض اور فضول نہیں اسی وجہ سے مصنفؒ بھی اخیر میں یہی کہہ گئے ہیں کہ الفاظِ مفردہ کے متعلق جب بات ایسی ہے تو لایصح التعریف باللفظ المفرد الّا تعریفاً لفظیاً لاتعریفاً حقیقیاً ۱۲ (خاتمہ) لفظ مفرد کے متعلق یہ بھی سُنا گیا تھا کہ اس سے تعریف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس کی تفصیل وترکیب پر دلالت نہیں اور تعریف میں مجموع امور موضوع محمول اور نسبت وغیرہ کا ہونا ضروری ہوا کرتا ہے۔ اور یہ بھی مشہور تھا کہ اس سے تعریف کسی شے کی ہو سکتی ضروری ہے ورنہ اس کی وضع کو پھر لغو اور فضول وبلا فائدہ کہنا پڑے گا تو دونوں اقوال بحث ماسبق سے صحیح اور درست نکلے کیونکہ جس تعریف کے لئے الفاظ مفردہ لائق نہیں ہیں وہ غیر ہے اُس تعریف کے جس کا یہ فائدہ دیدیتے ہیں چنانچہ صاحب ضیاء النجوم فرماتے ہیں کہ لکون الالفاظ المفردۃ مفیدۃً للاحضار وہٰذہ صالحۃ للتعریف اللفظی فلا تکون لغواً ولکون الالفاظ المفردۃ غیر مفیدۃٍ لافادۃ المعنی الغیر الحاصل غیر صالحۃٍ للتعریف الحقیقی بمجموع الامرین من النفی والاثبات یحصل بحصر التعریف بالمفرد فی التعریف اللفظی کیونکہ تحصیلِ صورتِ غیر حاصلہ کا فائدہ الفاظِ مرکبہ میں ہے تو وہ تعریف حقیقی کے اہل ہیں اور تفسیر وتوضیح یعنی اعادۂ صورتِ حاصلہ کا فائدہ الفاظِ مفردہ میں ہے تو یہ تعریف لفظی ہی کے مستحق ہیں کما مرّ غیر مرّۃٍ فتشکر وتذکر۔ ۱۲ + + + + +

التصديقات[٥١] الحكم[٥٢] منه اجمالي وهو انكشاف الاتحاد بين الامرين دفعة واحدة ومنه تفصيلي وهو المنطقي الذي يستدعي صورا متعددة مفصلة والنسبة[٥٣] انما تدخل

ہ نہیں تھی۔ اور معنوی قرینہ بھی اس معنی پر موجود ہے کہ اجمال اور تفصیل قضیہ میں ہوا کرتی ہے نہ کہ تصدیق واذعان میں۔ لیکن یہاں یہ یاد رہے کہ اگر یہی معنی لینے ہوں تو عبارت میں تاویل کرنے کی ضرورت ہوگی کہ حکم کی تفسیر جو انکشاف الاتحاد سے کئی گئی ہے اس میں اضافت الصفت الی الموصوف مانکر مصدر کو اسم فاعل کے معنی پر لینا ہوگا اور کہنا پڑے گا کہ اصل عبارت یوں ہے الحکم منہ اجمالی وھو الاتحاد المنکشف الخ ورنہ اس تاویل کے بغیر حکم کو قضیہ کے معنی میں لینا دشوار ہوگا۔ بظاہر مصنفؒ کے مقدمہ سے یہاں کے مناسب جو معنے معلوم ہو رہے ہیں کہ حکم سے مراد تصدیق اور اذعان ہو۔ یہ بھی درست ہے۔ اور اس پر قرائن یہاں موجود ہیں اس لئے کہ مصنفؒ یہاں اس کی تفسیر لفظِ انکشاف سے کی ہے اور انکشاف مرادفِ علم ہے اور ظاہر ہے کہ قضیہ منکشف تو ہوا کرتا ہے لیکن وہ انکشاف نہیں ہوتا ہاں تصدیق اور اذعان از قبیل علم وانکشاف ضرور ہیں۔ لہذا معلوم ہو رہا ہے کہ مصنفؒ کی مراد حکم سے تصدیق اور اذعان ہے ورنہ وھو الانکشاف سے اس کی تفسیر نہ فرماتے نیز معنوی قرینہ بھی حکم سے اذعان مراد لینے پر یہاں موجود ہے اور وہ یہ کہ آنے والے قول میں ماتنؒ نے جو انما تدخل فی متعلق الحکم کہا ہے وہاں حکم سے بالاتفاق اذعان ہی مراد ہے جس کی وجہ سے یہاں بھی یہی معنی مراد لیں گے۔ باقی اس میں کوئی خرابی نہیں کہ مصنفؒ بجائے ضمیر کے اسم ظاہر لائے ہیں اس لئے کہ یہ ان کی عادت پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ اور یہی پہلا احتمال بہتر ہے جس کی اجمال وتفصیل کی طرف منقسم ہونے کے معنی یہ ہونگے کہ تصدیق اپنے متعلق کے اعتبار سے کبھی اجمالی ہوا کرتا ہے اور کبھی تفصیلی۔ اس لئے کہ خود تصدیق ایک کیفیتِ بسیطہ کا نام ہے جو بالذات اجمال وتفصیل کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لئے اپنے متعلق کے اعتبار سے یہ کبھی اجمالی ہوگا اور کبھی تفصیلی چنانچہ خود مصنفؒ کے نزدیک حقیقۃً تصدیق کا متعلق ایک امرِ اجمالی ہوا کرتا ہے لیکن چونکہ اجمال دو طرح کا ہوا کرتا ہے ایک وہ جو قبل التفصیل حاصل ہو اور دوسرا وہ جو بعد التفصیل حاصل ہو لہذا وہ تفصیل جو اجمال بالمعنے الاول کے متعلق ہو وہ اجمالی تصدیق ہے اور جس کا تعلق اجمال بالمعنی الثانی کے ساتھ ہو وہ تصدیق تفصیلی ہوگی۔ فافہم۔۱۲

٥٣ قولہ والنسبۃ انما تدخل الخ تصدیق کے متعلق بالفتح میں اختلاف ہے یعنی مصدّق اور معلوم تصدیق کونسی شے ہے اس بارہ میں مشہور مذاہب صرف چہار ہیں امام رازیؒ کہتے ہیں کہ نفس مفہوم قضیہ متعلق تصدیق ہے یعنی موضوع ومحمول مستقلاً مع نسبت رابطہ غیر استقلالی کے لے کر یہ تمام مجموعی طور پر متعلقِ تصدیق ہے۔ اسی طرح میر زاہد کہتے ہیں کہ موضوع اور محمول حال کو نہا مربوطاً بالنسبۃ الرابطی ہو کر متعلق تصدیق بن رہے ہیں لیکن ان دونوں کا مسلک صحیح نہیں کیونکہ تصدیق ایک کیفیتِ بسیطہ ہونے کے سبب اُمورِ متعددہ کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا تیسرا قول میر باقر داماد کا ہے جن کا اتباع مصنفؒ بھی کر چکے ہیں وہ کہتے ہیں کہ تصدیق کا متعلق ایک ایسا امرِ اجمالی ہے جو اجمال قبل التفصیل کی قبیل سے ہے یعنی زیدٌ قائم میں زید۔ قیام اور ثبوتِ قیام للزید تینوں کو بلحاظِ اجمال ملحوظ کر کے ایک ہی مجمل شئی مان لیں یہی تصدیق کا متعلق ہوگا۔ لیکن یہ بھی درست نہیں اس لئے کہ امرِ اجمالی قضیہ کے مفہوم سے خارج ایک چیز ہے اور تصدیق قضیہ سے خارج شئے کیساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ چوتھا مذہب جمہورِ مناطقہ کا ہے کہ متعلقِ تصدیق بالذات نسبتِ تامّہ ہے اور حق بھی ع

٥١ قولہ التصديقات الخ جیسے تصورات تصور کی جمع ہے ایسے تصديقات تصديق کی جمع ہے اور عبارت کی تقدیر یوں ہوگی کہ ہذہ مباحث التصديقات۔ اور چونکہ تصدیق کی بہت سے انواع ہیں۔ یقین۔ جہل مرکب۔ تقلید اور ظن وغیرہ ہیں سے اس لئے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جمع کا صیغہ لائے ہیں۔ نیز جس طرح کہ تصورات میں اُن کے موقوف علیہ کو پہلے بیان کر کے اُس کے بعد مقاصد کا بیان تھا۔ اسی طرح یہاں بھی تصدیقات کے مقاصد کو بیان کرنے سے قبل ان کے مباحث موقوف علیہا کو پہلے بیان کریں گے ۱۲

٥٢ قولہ الحکم منہ الخ مصنفؒ نے کتاب کے مقدمہ میں کہا تھا کہ العلم ان کان اعتقاداً للنسبۃ الجزئیۃ فتصدیق و حکم الخ جس سے یہی معلوم ہوا ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک تصدیق اور حکم متحد ہیں لہذا یہاں جب انھوں نے حکم کو اجمالی اور تفصیلی کی طرف تقسیم کیا تو بظاہر یہ بعینہ تصدیق کی تقسیم ہوئی اس لئے کہ یہ دونوں ان کے نزد متحد ہیں لیکن حکم کئی اور معنوں میں بھی مستعمل ہوا کرتا ہے کیونکہ قضیہ اور محکوم بہ اور نسبت تامہ وغیرہ پر بھی اس کا اطلاق کیا کرتے ہیں اس لئے یہاں ایک دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے جس پر قرائنِ لفظیہ اور خارجیہ دال ہیں اور اُن دونوں میں سے ہر ایک کا ایک طائفہ نے قول بھی کہا ہے پہلا تو گذر چکا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مُراد قضیہ ہو تو اس تقدیر پر مصنفؒ کی مراد یہ ہوگی کہ قضیہ دو قسم پر ہے اجمالیہ اور تفصیلیہ۔ اجمالیہ وہ ہے جس میں موضوع ومحمول کے درمیان اتحاد انکشاف دفعۃً ہو جائے مثلاً آنکھیں کھولتے ہی دیوار سفید کا معلوم ہو جانا یعنی بغیر اس کے کہ اوّلاً دیوار پھر اُس کی سفیدی اور اُن کی درمیانی نسبتِ تامہ کو علیحدہ علیحدہ تصور اور لحاظ میں لایا جائے۔ یا مثلاً تم نے لالٹین کو دیکھا جس سے تم کو معلوم ہوا کہ لالٹین روشن ہے اور یہ دفعۃً واحدۃً معلوم ہوا۔ حالانکہ یہاں تین جز ہیں جو المصباح المتوقد سے معلوم ہو رہے ہیں۔ اور تفصیلیہ قضیہ وہ ہے جس میں موضوع محمول اور نسبتِ تامہ کا علیحدہ علیحدہ لحاظ اور تصور ہو جیسے زید قائم میں زید کا علیحدہ قیام کا علیحدہ اور ثبوت[?] قیام للزید کا جدا تصور کر لیا جائے۔ تو حکم کے معنی اُولیٰ لینے کی یہ تقدیر بھی صحیح ہے اس لئے کہ اس پر لفظی قرینہ موجود ہے اور وہ یہ کہ ماتن خود بعد میں کہہ رہے ہیں کہ والنسبۃ انما تدخل فی متعلق الحکم الخ اور اس حکم سے مراد وہاں بالاتفاق اذعان ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ والحکم منہ اجمالی میں حکم سے قضیہ مراد ہے نہ کہ تصدیق واذعان ورنہ قاعدہ کے موافق وہاں ضمیر لانا چاہئے تھا یعنی فی متعلقہ کہنا کافی تھا۔ فی متعلق الحکم کہنے کی صراحۃً اسم مظہر لا کر ضرورۃ[?] ۲

عمارت ہوگی[?] یہی ہے کہ ان کا خیال درست ہے۔ اگرچہ مصنفؒ نے میر باقر کی متابعت کر کے ان کے قول کو نہیں لیا لیکن ان کے نہ لینے سے اُنکی حقانیت پر زد نہیں آتا ۱۲۔

فی متعلق الحکم بالتبعیۃ[۵۱] لانہا من المعانی الحرفیۃ التی لا تلاحظ بالاستقلال انما ہی مرآۃ لملاحظۃ حال الطرفین بل انما یتعلق الحکم حقیقۃ بمفاد الہیئۃ الترکیبیۃ وہو الاتحاد مثلاً فتدبر[۵۲] ثم القضیۃ[۵۳] ثم[۵۴] باموْر

۵۱ قولہ لانہا من المعانی الحرفیۃ الخ مصنفؒ میر باقر کی اتباع میں یہاں سے جمہورِ مناطقہ کے قول کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ چونکہ نسبت تامہ ایک معنی الحرفی ہونے کی وجہ سے غیر مستقل بالمفہوم ہے اور تعرفِ حالِ موضوع ومحمول کے لئے صرف ایک آلہ اور ذریعہ ہے جس کی وجہ سے نسبت تامہ بالذات ملتفت الیہ تک بھی نہیں حالانکہ تصدیق کا متعلق کم از کم ایک ایسی چیز ہونی چاہئے جو ملحوظ اور ملتفت الیہ بالذات ہو تو اسلئے نسبت تامہ کو بالذات متعلق تصدیق کہنا غلط ہے ہاں بالعرض اور ثانیاً اگر اس کے ساتھ بھی تعلق ہو تو اس میں خرابی نہیں تو بالذات متعلق تصدیق وہ چیز ہے جو مفادِ ہیئتِ ترکیبیہ ہے یعنی قضیہ مجملہ متعلقِ تصدیق ہے۔ لیکن ان کا یہ استدلال چند وجوہ کی بنا پر صحیح نہیں اس لئے کہ سب سے اوّل تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ متعلق تصدیق کے لئے ملتفت الیہ بالذات ہونا بھی ضروری ہے۔ اور دوسری وجہ وہ ہے جو ہم کہہ گئے ہیں کہ امرِ اجمالی اور مفادِ ہیئت ترکیبیہ مفہوم قضیہ سے ایک شئے خارج ہونے کی وجہ سے مستحق تعلق ہی نہیں۔ نیز ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی ہمیں تصدیق تو ہو جاتی ہے لیکن مفاد ہیئتِ ترکیبیہ یعنی وہ امر اجمالی جس کو انہوں نے اختراع کیا ہے اس کی طرف التفات تک نہیں ہوا کرتا۔ اس کے علاوہ ہم پوچھتے ہیں کہ اگر قضیہ مجملہ کو نسبت تامہ پر مشتمل مانتے ہو تو وہ مجملہ نہیں بلکہ عین مفصلہ ہے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ اس میں نسبت نہیں ہے تو پھر اس کو قضیہ کہنا ہی بے جا ہے وہ تو مفردات ہیں سے ہو کر اُسے متعلق تصدیق کس طرح کہا جا سکے فافہم ولا تکن ممن زل ۱۲۔

۵۲ قولہ فتدبر الخ اس سے خود مصنفؒ نے ضعف کی طرف اشارہ کیا۔ کیوں کہ تصورات کے ابتدا میں مصنفؒ خود کہہ کر آئے ہیں کہ العلم ان کان اذعانا للنسبۃ الجزئیۃ فتصدیق وحکم الخ اور اب یہاں آکر وہ بھول جاتے ہیں۔ لیکن اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہاں بنا بر شہرت کہا تھا۔ اور یہاں بنا بر تحقیق بات کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ بعض جماہیر کے متعلق بحر العلومؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے قضیئے کے محکی عنہ کو متعلق تصدیق کہا ہے کیونکہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ نسبت غیر مستقل ہونے کی وجہ سے بالذات تعلق کے قابل نہیں اور حکایت صرف مرآۃ ہوتی ہے محکی عنہ کیلئے اسلئے صرف محکی عنہ ہی متعلقِ تصدیق بننے کا اہل ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ انکو بھی کواذب میں آکر مضطرب اور پریشان ہونا پڑے گا کیونکہ کواذب کے لئے نہ ذہن میں محکی عنہ ہوا کرتا ہے اور نہ خارج میں حالانکہ کبھی کواذب میں بھی متعلقِ تصدیق کی ضرورت پڑتی ہے تو وہاں پھر متعلق کا پتہ نہیں چلے گا۔ اس لئے حق بات وہی ہے جو جمہور کہہ رہے ہیں کہ بالذات تو متعلقِ تصدیق نسبتِ تامہ حاکیہ خبریہ ہی ہے ہاں اگر محکی عنہ متعلق ہو تو وہ بالعرض اور ثانیاً بواسطہ نسبت کے متعلق بن آئے اس میں کوئی خرابی نہیں۔ اور پھر جب کہ کیفیتِ اذعانیہ ادراک کی ایک قسم بھی ہو (کمامر) تو اس صورت میں تو جمہور کا مذہب بہت واضح ہے باقی تصدیق داذعان کو ادراک کے لواحقات میں سے ایک کیفیت کا نام رکھنے کی صورت میں بھی جمہور کا قول کوئی غلط نہیں ۴

۲ کیونکہ مذعَن بالذات وہ ہوگا جو بالذات معلوم ہو اور نسبت کے بالذات حاصل ہونے کے سبب یہ معلوم بالذات بھی ہے اور محکی عنہ معلوم بالعرض ہے کیونکہ وہ اس کے لئے کالعنوان ہوا کرتا ہے تو اسی طرح نسبت بالذات مذعَن ہوگی اور محکی عنہ مذعَن اور معلوم بالعرض ہوگا ۱۲۔

۵۳ قولہ ثم القضیۃ الخ قضیہ کی دو قسمیں ہیں بسیطہ جسے ہلیہ بسیطہ بھی کہتے ہیں اور مرکبہ۔ بساطت وترکب کبھی وجودِ اجزاء اور عدمِ اجزاء کے اعتبار سے ہوا کرتی ہے اور کبھی قلت وکثرتِ اجزاء کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ یہاں معنی ثانی پر مستعمل ہے کہ جس قضیہ کے اجزاء کم ہوں وہ ہلیہ بسیطہ اور جس کے زائد ہوں وہ مرکبہ ہوگا اور پہچان کی علامت یہ ہے کہ اگر کسی قضیہ کا محمول افعالِ عامہ میں سے ہو یعنی وجود کون وغیرہ میں سے کوئی ہو تو وہ بسیطہ ہوگا ورنہ مرکبہ ہوگا اس لئے کہ زیدٌ موجودٌ میں صرف وجودِ زید ہے اور زیدٌ کاتبٌ میں وجودِ زید کے علاوہ زید کے لئے ثبوت کتابت بھی ہے تو پہلے کے اجزاء کم اور دوسرے کے زائد ہوئے ۱۲۔

۵۴ قولہ انما تتم باموْر الخ فرماتے ہیں کہ قضیہ چاہے ہلیہ بسیطہ ہو یا مرکبہ اُس کی ترکیب تین اجزاء سے ہوگی موضوع محمول اور نسبتِ تامہ خبریہ۔ اور ان کا یہ کہنا درحقیقت ایک اختلافی مسئلہ کی بناء پر ہے کہ بعض لوگ ہلیات میں نسبت تامہ کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ زیدٌ موجودٌ کا ترجمہ عجم صرف زید ہست سے کرتے ہیں جس میں صاف ظاہر ہے کہ رابطہ کا ذکر تک نہیں بخلاف مرکبات کے کہ ان میں نسبت کا پایا جانا ضروری ہوا کرتا ہی اور بعض یوں کہتے ہیں کہ ہلیاتِ بسیطہ کے محمولات رابطہ کے متضمن ہوا کرتے ہیں بخلاف مرکبات کی

اس لئے کہ زیدٌ موجودٌ کا مفاد صرف وجودِ زید ہے تو موجود بنفسہ تو ربط کو لئے ہوئے ہے بخلاف زیدٌ کاتبٌ کے کہ اس کا مفاد وجود الکتابۃ للزید ہے اور بعض کا خیال یہ ہے کہ ہلیات مرکبہ دو رابطوں یعنی وجود وعدم میں مشتمل ہوا کرتے ہیں جو نسبت تامہ کے علاوہ علیحدہ چیزیں ہیں کیونکہ زید قائم کے معنی ہیں زیدٌ وجد علی صفۃ القیام بخلاف بسیطہ کے کیونکہ زید موجود کے معنی یہ نہیں ہیں کہ زید یوجد الوجود چنانچہ یہ مذہب صاحب افق المبین کا ہے جنہوں نے اسکو بڑے لمبے چوڑے عبارات سے بیان کیا ہے تو مصنفؒ اس مختلف فیہ مسئلہ کے متعلق یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ مذاہب بداہت کے خلاف ہیں کیونکہ اس پر تو بداہت بھی شاہد ہے کہ درجہ حکایت میں لے کر احتیاج الی النسبۃ الرابطی یا عدم احتیاج الیہا میں ہلیات بسیطہ اور مرکبات دونوں متساوی ہیں۔ اس لئے کہہ رہے ہیں کہ قضیہ چاہے مرکبہ ہو یا بسیطہ محصورہ ہو یا مہملہ تین چیزوں سے تام ہوگا کوئی قضیہ بھی موضوع محمول اور نسبت تامہ کے بغیر قضیہ کہلائے جانے کا مستحق نہیں۔ ہاں یہ بات بظاہر قابلِ اعتراض ضرور ہے کہ جب بسیطہ اور مرکبہ دونوں کے اندر موضوع محمول اور نسبت ہوتی ہے تو پھر ایک کو مرکبہ دوسرے کو بسیطہ کہنا کس بناء پر ہے لیکن اس کا جواب یہ بھی واضح ہے کہ بسیطہ کے محکی عنہ میں اثنینیت نہیں ہوا کرتی ہے بخلاف مرکبہ کے کہ اُس کے محکی عنہ میں اثنینیت ہوا کرتی ہے یعنی بمرتبہ حکایت دونوں برابر ہیں فرق صرف یہ ہے کہ بسیطہ کا محکی عنہ بسیطہ ہے یعنی بلا کسی حیثیت زائدہ کے نفس موجودیتِ موضوع یا معدومیتِ موضوع بسیطہ کا محکی عنہ ہوا کرتا ہے اور مرکبہ کا محکی عنہ ذاتِ موضوع مع مبدء محمول قائم ع

ع یا موضوع ذلیکر ایک شئی مرکب ہے۔ تو معلوم ہوا کہ علامہ صدر الدینؒ کا (جو محقق دوانیؒ کے ہم عصر ہیں) یہ کہنا غلط ہوا کہ ہلیہ بسیطہ میں نسبت تامہ نہیں

۲ اس لئے کہ مولانائے رومیؒ کے قول سے معلوم ہو رہا ہے کہ عجم بھی رابطہ کو ذکر کرتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ؎ گفت یارب گر ترا خاصار ہی اند کے مبارک دعوتِ فرخ پے اند۔ دیکھئے اس شعر میں ہی کا لفظ فارسی میں موجود کے معنے میں مستعمل ہے اور لفظ اند رابطہ ہی جو مذکور ہے ۱۲ +

٥١ قولہ النسبۃ اخباریۃ حاکیۃ الخ علامہ صدر الدین کے مذکورۂ بالا وہم و گمان کے جواب میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ الکاتب موجود مثلاً ایک قضیہ ہے جو ملیۂ بسیطہ موجبہ ہے اس کا عکسِ مستوی الموجود کاتب ہے جو ملیہ مرکبہ ہے اب اگر آپ کہتے ہیں کہ اس میں نسبت نہیں ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ بعض ملیّات مرکبہ بھی نسبتِ تامہ پر مشتمل نہیں ہوا کرتے ہیں جن میں سے ایک یہ الموجود کاتب ہے متحقق ہو کر دیکھا گیا۔ اور اگر کہتے ہو کہ اس میں نسبت ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ پھر یہ نسبت اس میں کہاں سے آئی عکس میں تو صرف اصل قضیئے کے طرفین کا تبدیل کرنا ہوتا ہی

ثلثۃ ثالثہا النسبۃ[٥١] اخباریۃ حاکیۃ ومن ہٰہنا[٥٢] یستبین ان الظن اذعان بسیط والالصار اجزاء القضیۃ ہناک اربعۃ والمتاخرون[٥٣] زعموا ان الشک متعلق بالنسبۃ التقییدیۃ وہی مورد الحکم ویسمونہا النسبۃ بین بین واما الحکم بمعنی الوقوع واللاوقوع فلا یتعلق بہ الا التصدیق[٥٤] فعجبی قولہم

کہ ہر قضیہ من حیث انہا قضیۃ صرف تین جزء کا مقتضی ہے تو لامحالہ ظن کو جانب راجح و مرجوح سے مرکب چیز نہیں کہہ سکتے ہیں بلکہ کہیں گے کہ ظن ایک اذعان و اعتقادِ بسیط کا نام ہے ہاں یہ بات ضرور ہے کہ ظانّ (ظن کرنے والا) اگر جانب مرجوح کا ضعیف سا لحاظ رکھے تو اس جہت سے کوئی خرابی نہیں ہوگی کیونکہ اس حیثیت کا صرف لحاظ میں اعتبار ہوگا نہ کہ ملحوظ میں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی یاد رہے کہ جیسا ظن اعتقادِ بسیط ہے ایسے ہی وہم یقین اور تقلید وغیرہ بھی اس پر قیاس ہو کر بسیط ہیں فاحفظہ ١٢۔

٥٣ قولہ والمتاخرون زعموا الخ متقدمین و متاخرین کے درمیان قضیہ کے اجزاء کے بارہ میں اختلاف ہے متقدمین تین جزء کے قائل ہیں اور متاخرین نے اس پر ایک اور جزء کو بھی زائد کیا ہے جسے نسبتِ تقییدیہ نام رکھتے ہیں۔ اور در حقیقت یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ آیا تصور اور تصدیق میں اتحاد بالذات اور تغائر بالاعتبار ہے یا بالعکس معاملہ ہے۔ تو متاخرین ان میں بالذات اتحاد اور بالاعتبار یعنی متعلق کے اعتبار سے تغائر کے قائل ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ حقیقت میں تصور اور تصدیق دونوں ایک ہی ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ تصدیق کا تعلق اُس شے سے ہوا کرتا ہے جس سے تصور کا تعلق نہ ہو اور چونکہ شک تصور کے اقسام میں سے ہے اس لئے صورتِ شک میں جس نسبت سے تصدیق کا تعلق ہو رہا ہو جو نسبت تامہ خبریہ ہے اُس سے اِس تصور کا یعنی شک کا تعلق نہیں ہو سکیگا اس لئے لامحالہ دوسری کسی نسبت کو یہاں ماننا پڑے گا جو نسبتِ تقییدیہ ہے اور اُسے نسبتِ حکمیہ اور نسبتِ بین بین بھی کہتے ہیں اور تصدیق کا تعلق اُس نسبت سے ہوگا جو نسبتِ تامہ ہے اور جس کا دوسرا نام حکم بھی ہے لہذا متاخرین کے زعم پر قضیہ کے اجزاء موضوع محمول نسبت تامہ اور نسبت بین بین یعنی نسبت تقییدیہ ہو کر چار ہونگے اور چونکہ متقدمین کے نزدیک تصور و تصدیق میں تغائر ذاتی ہے اور صرف متعلق کے اعتبار سے دونوں جُدا نہیں ہیں اس لئے یہی ایک ہی نسبتِ تامہ تعلق کے لئے کافی ہونے کے سبب قضیہ کے اجزاء تین رہیں گے ١٢۔

٥٤ قولہ فعجبی قولہم الخ مصنفؒ متاخرین پر رد کرتے ہوئے اُن کے اس بیان کردہ قول پر تعجب کا اظہار کر رہے ہیں کہ ان کا یہ کہنا صریح غلطی ہے اس لئے کہ شک و وہم بھی تو نسبتِ تامہ خبریہ ہی سے پیدا ہوتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ جب تک موضوع اور محمول میں نسبت متحقق نہیں ہوگی تب تک شک و وہم پیدا ہی نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے کہ شک نام ہے نسبتِ ایجابیہ یا سلبیہ کے وقوع و لاوقوع میں برابری اور تساوی کا اور ظاہر ہے کہ وقوع و لاوقوع تب متحقق ہوگا جب نسبت تامہ خبریہ متحقق ہو جائے۔ کیونکہ نفس نسبت تامہ ہی تو حکایت ہے تو جب تک نسبت تامہ کے ساتھ شک متعلق نہ ہو اُس وقت تک شک کی حقیقت موجود ہی نہیں ہو سکتی لہذا دونوں حالتوں میں معلوم تو وہی نسبتِ تامہ ہی ہوگی ہاں ادراک اور علم میں فرق ہوگا یعنی شک کی حالت میں علم تردّدی ہوگا۔ اور تصدیق کی صورت میں علم اعتقادی اور جازم ہوگا

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

اُس میں تو اس دوسرے جزء یعنی نسبت بڑھانے کی کوئی شرط نہیں مطلب یہ کہ عکس سے نسبت کا وجود نہیں ہوا تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ اس مرکبہ کے اصل قضیئے میں یہ نسبت قبل العکس موجود تھی اور ظاہر ہے کہ الموجود کاتب جو مرکبہ ہے اس کی اصل الکاتب موجود ہے جو بسیطہ ہے جس میں نسبت کے وجود کو ماننا پڑے گا تو اس سے ثابت ہوا کہ بسیطہ بھی مرکبہ کے مانند نسبت پر مشتمل ہوا کرتا ہے اور اقتضائے اجزاء ثلاثہ میں سب تقضایا برابر ہیں۔ اور یہی مُراد ہے مصنفؒ کی انہا تتم بامور ثلاثۃ الخ عبارات سے ١٢۔

٥٢ قولہ من ہٰہنا یستبین الخ ظن کی تعریف عام طور سے یہ کی جاتی ہے کہ ہو الحکم باحد النقیضین مع تجویز الآخر جس سے مع تجویز الآخر کی بناء پر بظاہر یوں سمجھا جاتا ہے کہ ظن راجح اور مرجوح سے مرکب ایک چیز ہوگی حالانکہ ایسا نہیں ہے تو مصنفؒ اس وہم کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر ظنِ اعتقادِ مرکب کا نام ہو تو پھر قضیہ کے اجزاء تین نہیں رہ سکتے بلکہ چہار ہوں گے اس لئے کہ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ ظن مرکب ہے تو اس کی جانب راجح اور مرجوح کا تعلق دو نسبتوں سے ہوگا دوسری بات یہ ہے کہ ظنِ واحد کا تعلق قضیۂ واحدہ سے ہوگا دو سے نہیں ہوگا۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ ظن کا تعلق ایسی شئے سے ہو جو قضیہ کے اندر داخل ہو کیونکہ جو شئے قضیہ سے خارج ہے اُس چیز کا ظن میں نہ شرطاً داخل ہو سکتا ہے اور نہ شطراً لہذا اِن مقدمات کی رُو سے اب ہم کہتے ہیں کہ ظن اذعانِ بسیط ہے اذعانِ مرکب نہیں اس لئے کہ اگر ظن کو جانبِ راجح و مرجوح سے مرکب کہو گے تو بموجب مقدمۂ اولے ظن کا تعلق دو نسبتوں سے ہونا ضروری ہوگا کیونکہ نسبتِ واحدہ راجح و مرجوح دونوں کا متعلق ہو جائے یہ نہیں ہو سکتا تو اب وہ دو نسبتیں جو متعلق راجح و مرجوح ہیں وہ دونوں یا قضیہ میں داخل ہونگیں یا خارج اور یا ایک قضیہ میں داخل ہوگا اور دوسرا خارج ہوگا اگر اُن دونوں نسبتوں کو خارج از قضیہ مانیں تو مقدمۂ ثالثہ کے خلاف لازم آتا ہے اگر ایک داخل اور ایک خارج ہو تو وہ خارج کسی قضیہ اُخریٰ کا جزء ہوگا یا نہ ہوگا بلکہ مستقل شئے ہوگا وہ اگر کسی دوسرے کا جزء ہو تو مقدمۂ ثانیہ کے خلاف لازم آئے گا۔ اور اگر نفسہ خارج ہیں وہ نسبت مستقلاً خود موجود ہے تو قضیہ کے چہار جزء ہونگے ایک موضوع دوسرا محمول تیسرا نسبتِ متعلقِ جانب راجح اور چوتھا نسبت متعلق جانب مرجوح حالانکہ تربیع اجزاء قضیہ مناطقہ کے ہاں مسلّم نہیں اس لئے کہ ابھی کہہ آئے ہیں

(بقیہ صفحہ گذشتہ) تو نسبتِ تقییدیہ کے ماننے کی کوئی ضرورت ہی نہیں باقی رہی بلکہ ایک ہی نسبتِ تامہ کے ساتھ اذعان وشک دونوں کا تعلق ہوگا صرف فرق اتنا ہے گا کہ جب اُس نسبت کا متعلق اذعان ہو تو علم اذعانی ہوگا اور اگر اُس نسبت کے ساتھ شک متعلق ہو تو اُس حالت میں علم ترددی ہوگا۔ اور وہی ایک نسبتِ تامہ دونوں کے لئے کافی ہو کر تقییدی نسبت کے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی اس وجہ سے ماننا پڑے گا کہ متقدمین کا مذہب حق ہے ۱۲۔ (تنبیہ) جاننا چاہیئے کہ چاہے قضیہ کے اجزاء چار ہوں یا تین بہرحال یہ اجزاء اس لئے خارجیہ ہیں۔ کیونکہ اجزاءِ خارجیہ وہی ہوا کرتے ہیں جو باہم وجوداً متحد نہ ہوں اور آپس میں ایکدوسرے پر اُن کا حمل نہ ہو سکتا ہو اور قضیہ کے اجزاء اس صفت سے موصوف ہیں اس لئے کہ موضوع فی الحقیقت مقولۂ جوہر سے ہے اور محمول ونسبت مقولۂ عرض سے ہیں اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ مقولاتِ متبائنہ کے درمیان اتحادِ وجودی محال ہے۔ زیدٌ قائمٌ پر اگرچہ بظاہر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ایک کا دوسرے پر حمل ہو رہا ہے جو مقتضیٔ اتحاد ہونے کے سبب اس قضیہ کے اجزاء کو وجوداً متحد کہکر اس کو اجزاءِ خارجیہ قرار دینا مشکل ہے لیکن یہ ایک مغالطہ ہے کیونکہ جو حمل اُس مثال میں موضوع ومحمول کے درمیان معلوم ہو رہا ہے وہ دراصل اس کے محکی عنہ کے درجہ میں لے کر یہ متحد دکھائی دے رہے ہیں باقی اصل قضیہ چونکہ نام ہے اُس مفہوم عقلی کا جو صورتِ موضوع صورتِ محمول اور نسبتِ تامہ سے مرکب ہو جو مرتبہ ہے حکایت اور تفصیل کا اور جس میں ہر ایک کی صورت کا مستقل موجود ہونا ضروری ہے اس لئے مرتبہ حکایت کے اس تقاضائے تفصیل وتغائر کی بناء پر قضیہ کے اجزاء کا باہمی حمل نہیں ہو سکے گا وہو مراد نا بکون اجزائہا خارجیۃ ۱۲

اما فہموا ان التردد لا یتقوم حقیقتہ ما لم یتعلق بالوقوع فالمدرک فی الصورتین واحد والتفاوت فی الادراک بانہ اذعانی او ترددی فقول القدماء ہو الحق وہہنا شک[51] وہو ان المعلومات الثلثۃ التی ہی جمیع اجزاء القضیۃ متحققۃ فی صورۃ الشک مع انہا غیر متحققۃ علی[52] ما ہو المشہور قیل[53] فی حلہ ان القضیۃ بالنسبۃ الی تلک المعلومات کل[54] بالعرض

۵۱ قولہ وہہنا شک الخ متاخرین نے متقدمین پر یہ اعتراض کیا کہ جب معلوماتِ ثلاثہ بتمامہا قضیہ کے اجزاء نہیں اور صورتِ شک میں یہ تمام متحقق ہیں تو پھر کیوں اُس وقت قضیہ متحقق نہیں جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان اجزاء کے علاوہ کوئی اور جزء ایسا ہے جس کا قضیہ کے تمام ہونے میں انتظار ابھی باقی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ آپ کا مذہب یعنی قضیہ کو تین اجزاء سے تام کہنا صحیح نہیں کیونکہ اگر یہ مذہب درست ہوتا تو اس صورتِ شک میں جب کہ تین اجزاء موجود ہیں اس کو قضیہ کہنا چاہیئے تھا حالانکہ مشہور یہی ہے کہ صورتِ شک میں قضیہ موجود نہیں ۱۲۔ ۵۲ قولہ علی ما ہو المشہور الخ اس قول سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک حالتِ شک میں بھی قضیہ کا تحقق ہو رہا ہے رہا یہ کہ شک کی حالت میں قضیہ موجود نہیں تو یہ صرف بناء بر شہرت کے ہے یہ تحقیقی بات نہیں ہے کما سیجیٔ ۱۲۔ ۵۳ قولہ قیل فی حلہ الخ بعض حضرات نے اس شک کا جواب یوں دینا چاہا ہے کہ کل دو قسم پر ہے ایک کلی کل بالذات دوسری کل بالعرض اور قاعدہ ہے کہ کل بالذات کے متحقق ہونے سے کل بالعرض کا تحقق ضروری نہیں۔ یعنی ایک شئے کے لئے دو صفتیں ثابت ہیں ایک بالذات دوسرا بالعرض تو بالذات کے ثبوت سے ۴ بالعرض کا ثبوت بھی خواہ مخواہ متحقق ہو یہ ضروری نہیں۔ لہذا اس قاعدہ کے سمجھ لینے کے بعد اب ہم کہہ رہے ہیں کہ اجزاءِ ثلاثہ سے جو عقد منعقد ہو رہا ہے اُس کے لئے بھی کل ہونے کی صفت ثابت ہے اور قضیہ کو بھی کل ہونے کی صفت ثابت ہے۔ لیکن عقدِ منعقد من الاجزاء الثلاثۃ کل بالذات ہے اور قضیہ کل ہونے سے متصف تو ہے لیکن بالعرض یعنی بواسطہ انہیں اجزاءِ ثلاثہ کے قضیہ کو کل ہونے کی صفت ثابت ہے تو ان اجزاءِ ثلاثہ کے ساتھ قضیہ کا اتحاد ہو گیا۔ تو قضیہ بھی کل ہوا اس عقدِ مجموعۂ منعقدہ کے لئے اور خود عقد بھی کل ہے لیکن ایک بالذات اور دوسرا بالعرض۔ اب جب کہ کل بالذات کے تحقق سے کل بالعرض کا تحقق ضروری نہیں ہے تو شک کی صورت میں وہ عقد جو اجزاءِ ثلاثہ سے منعقد ہوا ہے اُس کا تحقق ہو گیا جس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ بالعرض کُل (یعنی قضیہ) کا بھی تحقق ہو جائے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شئے کے جمیع اجزاء متحقق ہو جانے پر کل بالذات کا تحقق ہو جایا کرتا ہے اور قضیہ اجزاءِ ثلاثہ کا کل بالعرض ہے تو صورتِ شک میں جو قضیہ کا تحقق نہ ہوا وہ اس لئے کہ اس اجزاءِ ثلاثہ کے لئے قضیہ کل بالعرض ہے اور کل بالذات کے متحقق ہونے پر کل بالعرض کا موجود ہو جانا ضروری نہیں۔ تو صورتِ شک میں صرف اجزاءِ ثلاثہ کا تحقق ہوا اور قضیہ اسے نہیں کہا سکتا۔ اس کی مثال زیدٌ ناطق اور زیدٌ کاتبٌ ہے کہ انسان کا کل بالذات حیوانٌ ناطق ہے اور کل بالعرض اس کا کاتبٌ ہے اب ان انسان کے تحقق سے کاتبٌ کا تحقق ضروری نہیں ہے ہاں کاتبٌ تب متحقق ہوگا جب کتابت کا عروض انسان کو ہو جائے۔ تو ایسے ہی عقدِ منعقد کے تحقق سے قضیہ کا تحقق ضروری نہیں۔ وہ تب ضروری ہوگا جب اس مجموعہ کو قضیے کا عروض ہو جائے ۱۲

۵۴ قولہ کلٌ بالعرض الخ یعنی کلٌ بالواسطہ۔ واسطہ کی تین قسمیں ہیں واسطہ فی الاثبات۔ واسطہ فی الثبوت اور واسطہ فی العروض اب قضیہ کو جو کل بالعرض یعنی کل بالواسطہ مانا گیا وہ واسطہ یا تو واسطہ فی الثبوت سفیری کی قسم کا ہے جس کی مثال اتصاف الثوب بالصبغ ہے جلس کا یہاں مطلب یہ ہوگا کہ وہ اذعان جو سفیرِ محض ہے اُس نے قضیہ کو کلیت سے متصف کئے ہوئے ہے اور یا یہ واسطہ واسطہ فی العروض ہے (جس کی مثال حرکتِ جالس فی السفینۃ ہے جس میں سفینہ اولاً متصف بالحرکت ہو کر وہ سفینہ واسطۂ حرکتِ جالس بن جاتا ہے) جس کی مراد یہاں یہ ہوگی کہ معلوماتِ ثلاثہ کا مجموعہ تو کل بالذات ہے لیکن ان امورِ ثلاثہ کے واسطہ سے ۴ قضیے کا مفہوم یعنی قولٌ یحتمل الصدق والکذب بھی کلیت سے متصف ہوا۔ فافہم واستقم ۱۲

فلا یلزم تحققہ کالکاتب بالنسبۃ الی الحیوان الناطق اقول[٥١] فیجب ان یعتبر امر[٥٢] آخر بعد الوقوع ولیس الادراکہ وذلک[٥٣] خارج اجماعا واخذ[٥٤] الوقوع لبشرط الایقاع تصحیح[٥٥] للمجعولیۃ الذاتیۃ وھو محال والافادۃ[٥٦] مقدم

م کا انتظار کرے گا لیکن لابطریق الجزئیت (جس سے علم کے جزءِ معلوم ہونے کی خرابی لازم آرہی ہے۔) بلکہ بطریق الشرطیۃ۔ جس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم یہ مانتے ہیں کہ اذعان خارج قضیہ ہے لیکن ہم اذعان کو قضیہ کے لئے شرط ٹھیراتے ہیں تو حالتِ شک میں قضیہ کا تحقق اس واسطے نہیں کہ اس میں ایک شرط جو تحقق اذعانِ نسبت ہے ابھی متحقق نہیں تو مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر وقوع والا قوع کو جو نسبت سے تعبیرؔ بشرط الاذعان لوگے تو مجعولیتِ ذاتیہ لازم آئیگی جو باطل ہے۔ اور مستلزم باطِل خود باطل ہونے کے سبب یہ شرط بھی درست نہیں ہوسکتی۔ بلکہ باطل رہے گی ۱۲۔ **ـ٥٥ قولہ تصحیح للمجعولیۃ الخ** ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے (یا ذات کا اطلاق ذاتیات پر) جب بواسطہ کسی شرط یا علت کے ہو رہا ہو اس کا نام مناطقہ کے ہاں مجعولیت ذاتی ہے جس کو تمام مناطقہ محال کہتے ہیں کیونکہ ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے بلا واسطہ کے ہوا کرتا ہے۔ مجعولیتِ ذاتی کی مثال یہ ہے کہ مثلاً حیوانٌ ناطق کا تحقق تو ہوجائے لیکن ابھی انسان موجود نہ ہو بلکہ وہ تب متحقق ہوگا جب ایک اور شئے کا تحقق ہوجائے تو بعینہٖ یہاں پر بھی ایسا ہوگا کہ موضوع محمول اور نسبتِ تامہ جو قضیہ کے ذاتیات ہیں ان کا تحقق تو ہوگیا لیکن جس چیز کے لئے یہ ذاتیات ہیں یعنی ذاتِ قضیہ اُس کا ابھی تحقق نہیں بلکہ ایک شرطِ زائد خارج میں ذات القضیہ ابھی باقی ہے جس کا ابھی ذاتِ قضیہ کے متحقق ہونے میں انتظار باقی ہے اور

یہی مجعولیتِ ذاتی ہے کہ ذاتیاتِ ذات قضیہ کے موجود ہونے کے بعد بھی کسی شرطِ آخر کی واسطہ کی ضرورت باقی رہی جو ایک امرِ محال ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ اس محال کے لزوم کے سبب اجزاءِ ثلاثہ پر صورتِ شک میں قضیہ کے اطلاق کئے جانے میں اذعان شرط نہیں ہوسکتا بلکہ صورتِ شک میں بھی قضیہ متحقق ہے اور کسی شئے آخر کو اس وقت اس کے متحقق ہونے میں شطراً یا شرطاً کوئی دخل نہیں ۱۲ **ـ٥٦ قولہ والافادۃ مقدم الخ** یہاں سے اس بات پر دوسری دلیل قائم کرنا چاہتے ہیں کہ قضیہ کے لئے اذعان شرط نہیں۔ اس لئے کہ قضیہ کی تعریف ہو قولٌ یحتمل الصدق والکذب ہے جو زیدٌ قائم پر بہرحال صادق ہے چاہے شک ہو یا وہم و اذعان ہو کیونکہ تمام صورتوں میں اس سے مطلب ثبوتِ قیام للزید ہے جو محتمل صدق وکذب ہونیکے سبب افادۂ قضیہ کا مستوجب ہی ہے کیونکہ افادہ یعنی احتمال صدق وکذب اذعان کے متعلق ہونے سے قبل حاصل ہونے کی وجہ سے قضیہ بعد از حصول افادہ کسی دوسری چیز پر موقوف ہو کر منتظرۃ الوجود نہیں لہذا مذعنہ قضیہ جس طرح کہ قضیہ ہے مشکوکہ بھی قضیہ ہی ہے کیونکہ محتمل لصدق وکذب نفسِ نسبتِ تامہ ہے جو دونوں صورتوں میں موجود ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ مفہوم اور مفادِ قضیہ جو اس کا محتمل للصدق والکذب ہونا ہے یہ اذعان والیقاع پر مقدم ہونے اور قضیہ کے اس مفہوم کے بعد اُس کا ایقاع کے لئے ۱۲

ـ٥١ قولہ اقول فیجب الخ یہاں سے مصنفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جن لوگوں نے ماتقدم قول یعنی قیل فی حلہ الخ سے جس جواب دینے کی کوشش کی ہے یہ مفید نہیں اس لئے کہ ایسا کہنے سے تو بجائے ایک کے اب دو خرابیاں لازم آئیں گی۔ چنانچہ پہلی خرابی کو مصنفؒ فیجب ان یعتبر امر آخر الخ سے بیان کر رہے ہیں اور دوسری کو آگے چل کر اپنے قول واخذ الوقوع لبشرط الایقاع الخ سے ظاہر فرما رہے ہیں۔ اجمالاً پہلی خرابی کی غایت کو یوں سمجھ لیجئے کہ اس جواب کی وجہ سے یہ لازم آرہا ہے کہ قضیہ علم اور معلوم دونوں سے مرکب چیز کا نام ہو۔ اور دوسری خرابی کو بتلائیں گے کہ اس سے مجعولیت ذاتیہ لازم آرہی ہے جو ایک ناجائز چیز ہے فانتظر ۱۲ سید انوار الحق صابر **ـ٥٢ قولہ امر آخر الخ** یعنی قیل فی حلہ سے مجیب نے جو جواب دیا یہ غلط ہے اس لئے کہ آپ کے جواب سے صرف یہ معلوم ہوا کہ چونکہ قضیہ کل بالعرض ہے لہذا صورتِ شک میں جب کہ موضوع محمول اور نسبتِ تامہ موجود ہے اس کا پایا جانا ضروری نہیں۔ تو اگر ہم اس جواب کو تسلیم کرلیں پھر بھی یہ جواب آپ کے لئے مفید نہیں کیونکہ ہم کہینگے کہ چونکہ قضیہ کل بالعرض ہے لہذا صورتِ شک میں جب کہ تینوں اجزاء موجود ہیں اس کا پایا جانا ضروری نہیں بیشک یہ درست ہے لیکن یہاں سے ایک بات اور سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ شاید ان تینوں اجزاء کے علاوہ کسی اور شئی کی بھی ضرورت ہے جبھی تو آپ صورتِ شک میں اس کو قضیہ نہیں کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ وہ شئے آخر کونسی ہوگی سوائے اذعان کے اور دوسری کوئی شئے تو ہو نہیں سکتی جس سے معلوم ہوا کہ صورتِ شک میں ان اجزاءِ ثلاثہ پر قضیہ کا اطلاق نہ کئے جانے کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس میں اذعان موجود نہیں اب اُس اذعان کو یا بصورتِ جزئیت کے لوگے یا بطریق شرطیت کے اور ظاہر ہے کہ اذعان جزء قضیہ تو ہو نہیں سکتا کیونکہ مناطقہ کا اس پر اجماع ہے کہ اذعان قضیہ سے خارج ایک چیز ہے۔ اور اگر بالفرض کوئی یہ دعوٰی کرے کہ اذعان جزء قضیہ ہی ہے اور اجماعِ مناطقہ درست نہیں تب بھی آپ کی بات بنتی نظر نہیں آتی اس لئے کہ اُس وقت قضیہ کے اجزاء چار ہوں گے جو کہ آپ کے مذہب کے خلاف ہے لہذا اذعان کو خارج از قضیہ ماننا ہوگا جس پر دوسری خرابی مجعولیت ذاتیہ کی آکھڑی ہوگی ۱۲ **ـ٥٣ قولہ وذالک خارج اجماعاً الخ** یعنی اذعان وادراک متفقہ طور پر ایک خارجی شئے ہے اور قضیے کا جزء نہیں ہے ورنہ پھر تو لازم آجائے گا کہ علم معلوم کا جزء ہوجائے اس لئے کہ ظاہر ہے کہ اذعان وادراک نسبت از قبیل علم ہے اور قضیہ از قبیل معلوم ہے تو اگر بعد وقوع اشیاءِ ثلاثہ کے بھی کہدیا جائے کہ قضیہ اپنے موجود ہونے میں اذعان کا ابھی محتاج ہے تو اس کے معنٰی یہی ہوں گے کہ وہ اذعان جو علم ہے جزء ہوگا قضیے کا جو معلوم ہے حالانکہ علم معلوم کا جزء نہیں ہوا کرتا ۱۲ **ـ٥٤ قولہ واخذ الوقوع الخ** یہاں سے دوسری خرابی بیان کر رہے ہیں کہ اگر معترض کہہ دے کہ ہم شق ثانی کو لے رہے ہیں یعنی قضیہ اپنے وجود میں اذعان ء منتظر التحصیل نہ ہونے کی وجہ سے یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ وقوع کے لئے اذعان شرط ہے۔ یعنی حقیقت قضیہ اذعان والیقاع پر موقوف نہیں ہو المراد ۱۲۔

علی الایقاع والقضیۃ لیست منتظرۃ التحصیل بعدہا فاعتبار تعلق الایقاع بالوقوع مما لا دخل لہ فی تحصیل ہذہ القضیۃ فالحق[۱] ان قولنا زید ہو قائم قضیۃ علی کل تقدیر فانہ یفید معنی محتملا للصدق والکذب ففی[۲] الشک انما التردد فی مطابقۃ الحکایۃ لا فی اصل الحکایۃ واحتمالہا لہما نعم[۳] القضایا المعتبرۃ فی العلوم ہی التی تعلق بہا الاذعان اذ لا[۴] کمال فی تحصیل الشک ہذا وان کان مما لم یقرع سمعک لکنہ ہو التحقیق ثم[۵] اذا کانت الاجزاء ثلثۃ فحقہا ان یدل علیہا بثلث عبارات فالدال علی النسبۃ یسمی رابطۃ ولغۃ[۶] العرب ربما حذفت الرابطۃ اکتفاء بعلامات اعرابیۃ دالۃ علیہا دلالۃ[۷] التزامیۃ فیسمی القضیۃ ثنائیۃ وربما ذکرت فتسمی ثلاثیۃ فالمذکور[۸] وان کان

۵۱ قولہ فالحق الخ یعنی بہتر صورت یہی ہے کہ حالتِ شک اور حالتِ اذعان دونوں صورتوں میں زید قائم قضیہ ہے لیکن دلیل مذکور پر میر زاہد نے یہ کہا ہے کہ آپ کی یہ بات تب ٹھیک ہے جب قضیہ کی تعریف قول یحتمل الصدق والکذب سے کرلی جاتی ہے لیکن اگر قائلش را بصدق وکذب موصوف توان کرد وغیرہ قضیہ کی تعریف ہو تو پھر مشکوکہ کو قضیہ نہیں کہا جا سکے گا۔ کیونکہ قائل شاک کو صادق وکاذب نہیں کہا کرتے ..... فافہم ۱۲

۵۲ قولہ ففی الشک الخ چونکہ معترض یہ اعتراض کر سکتا تھا کہ احتمالِ صدق وکذب تو نسبت میں ہوا کرتا ہے جو کہ امرِ واقعی کی حکایت ہے اور صورتِ شک میں نفسِ حکایت میں تردد ہوا کرتا ہے پس جب کہ کسی مقام پر حکایت ہی متحقق نہ ہوگی وہاں احتمال کس شئے میں ہوگا لہذا مصنف اُس کا جواب دے رہے ہیں کہ صورتِ شک میں تردد جو ہوا کرتا ہے وہ مطابقتِ حکایت مع المحکی عنہ میں ہوا کرتا ہے نہ یہ کہ شک کی حالت میں نفس حکایت ہی میں تردد ہوتا ہے تو معلوم دونوں حالتوں میں وہی نسبت تامہ ہے تفاوت اگر ہے تو صرف علم وادراک میں ہے کہ شک کی حالت میں علم تردّدی ہوا کرتا ہے اور تصدیق واذعان کی صورت میں علم اذعانی یعنی اعتقادی اور جازم ہوا کرتا ہے۔ ظاہر ہوا کہ حالتِ شک میں بھی حکایت ہوا کرتی ہے۔ لیکن صرف اُس کی مطابقت اور عدم مطابقت میں تردد رہتا ہے اور تصدیق کی صورت میں وہ تردد رفع ہو کر اُس حکایت کا تحقق یقینی ہو جاتا ہے یہی فرق دونوں حالتوں کا ہے ایسا قطعًا نہیں ہے کہ حالتِ شک میں سرے سے حکایت ہی نہ ہو فافہم وتدبر ۱۲۔

۵۳ قولہ نعم القضایا المعتبرۃ الخ اس سوالِ مقدر کا جواب یہاں دینا چاہتے ہیں کہ جب مشکوکہ بھی قضیہ ہے تو قضایا کے بیان میں کہیں اس کا تو بھی تذکرہ آنا چاہئے تھا حالانکہ قضایا کی مباحث میں اُس کا کہیں بھی ذکر نہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشکوکہ قضیہ قضایا میں سے نہیں ہے ۱۲۔

۵۴ قولہ اذ لا کمال الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ زیر بحث تو وہ چیزیں لائی جاتی ہیں جو معتبر فی العلوم ہوں اور معتبر فی العلوم وہ قضایا ہوا کرتے ہیں جن میں اذعان ہو مشکوکہ میں اذعان نہیں اور شک کی تحصیل میں کوئی کمال نہیں جس کی وجہ سے قضایائے مشکوکہ سے بحث کرنے اور ان کو ذکر کرنیکا اہتمام نہیں کیا گیا۔ ورنہ حقیقت یہ نہیں کہ قضیۂ مشکوکہ شک پر مشتمل ہونے کی وجہ سے سرے سے قضیہ سے نکال دیا جائے ۱۲۔

۵۵ قولہ ثم اذا کانت الاجزاء الخ اُوپر کے نزاع سے فارغ ہونے کے بعد کہہ رہے ہیں کہ جب ثابت ہو کہ قضیہ کے اجزاء تین ہیں تو اب چاہئے یہی کہ ان پر دلالت کرنے والے عبارات اور اسماء بھی تین ہوں۔ اب طرفین قضیہ کے لئے موضوع ومحمول کے الفاظ تو مشہور ہیں اس لئے نسبت پر دلالت کرنے والے لفظ کی صرف تصریح کی کہ اُس کا نام رابطہ ہے اور درحقیقت تو وہ نسبتِ مدلولہ خود رابطہ ہے موضوع ومحمول کے درمیان لیکن تسمیۃ الدال باسم المدلول کی قبیل سے جو نام مدلول کا تھا وہ اُس کا اطلاق دال پر کیا گیا ۱۲

۵۶ قولہ ولغۃ العرب الخ رابطہ کے اعتبار سے قضیہ کے اقسام اولیہ کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر قضیہ میں رابطہ مذکور ہو تو وہ ثلاثیہ ہوگا اگر مذکور نہ ہو تو اسے ثنائیہ کہتے ہیں۔ نیز وہ رابطہ کبھی زمانی ہوا کرتا ہے اور کبھی غیر زمانی کما سیجیٔ ۱۲

۵۷ قولہ دلالۃ التزامیۃ الخ یعنی رابطہ پر علاماتِ اعرابیہ کی جو دلالت ہوا کرتی ہے وہ دلالتِ التزامی کی قبیل سے ہے وہ دلالت بالمطابقۃ نہیں ہے کیونکہ اعراب کی اصل وضع معانیٔ معتورہ کے لئے ہے ربط کے لئے نہیں۔ نیز غیر زمانیہ رابطہ میں یہ بات ظاہر بھی نہیں بلکہ ظاہر وہاں یہ ہے کہ ہیئتِ ترکیبیہ نسبتِ غیر مقترنہ بالزماں کیلئے وضع ہے ۱۲

۵۸ قولہ فالمذکور وان کان الخ یعنی چونکہ یہ نسبتِ غیر مستقلہ پر دال ہوا کرتے ہیں اس لئے اداۃ کہلائے جاتے ہیں لیکن کبھی کبھی یہ روابط اسم کے قالب میں بھی ہوا کرتے ہیں۔ جیسے ہو اور بقیہ ضمائر وغیرہ چنانچہ رابطہ فی صورۃ الاسم کا نام غیر زمانی رابطہ ہے بخلاف کان وغیرہ کے جو زمانی ہیں۔ لیکن بحر العلوم فرماتے ہیں کہ ہو کو روابط سے شمار کرنا اجماع اہل عربیہ کے خلاف ہے بلکہ اُنکے خیال میں افعالِ ناقصہ اور اُسکے مشتقات کو روابطِ غیر زمانیہ میں سے شمار کیا جانا قرین قیاس ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ اہلُ العربیۃ مصرحون ع بکونہا غیر مستقلۃ علی الحدث الذی بہ الاستقلال فی المشتقات ۱۲۔

اداة لكنه ربما كان في قالب الاسم كهو ويسمى رابطة غير زمانية واستن في اليونانية واست في الفارسية منها وربما كان في قالب الكلمة ككان ويسمى رابطة زمانية والقضية ان حكم فيها بثبوت شئ لشئ او نفيه عنه فحملية والا فشرطية ويسمى المحكوم عليه موضوعا ومقدما والمحكوم به محمولا وتاليا اعلم ان مذهب المنطقيين ان الحكم في الشرطية بين المقدم والتالي ومذهب اهل العربية انه في الجزاء والشرط قيد للمسند بمنزلة الحال والظرف كذا في المفتاح قال السيد الاول هو الحق للقطع بصدق الشرطية

۵۱ قولہ والقضیۃ ان حکم فیہا الخ یہاں سے قضیہ کے اقسام اولیہ کو شروع کر رہے ہیں اصل میں بات یہ ہے کہ جس عبارت کا مدلول کوئی تصدیق ہو اُس کو قضیہ کہتے ہیں اور قضیہ ہمیشہ یا خود جملۂ اسمیہ کے پیرایہ میں ہوتا ہے اور یا اُس کا مضمون جملہ اسمیہ کے پیرایہ میں ادا ہوتا ہے بہرکیف قضیہ مبتداء اور خبر سے مرکب ہوتا ہے اور مبتداء کو منطق میں موضوع اور محکوم علیہ کہتے ہیں۔ اور خبر کو محمول اور محکوم بہ کہتے ہیں اور موضوع و محمول میں ایک نسبت ہوتی ہے جس کو منطقی نسبت حکمیہ کہتے ہیں۔ اور یہ نسبت قضیے سے مفہوم ہوتی ہے۔ اب قضیے کی تقسیم پر توجہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی اعتبار سے قضیے کو مختلف قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے ایک ان میں سے حکم کے اعتبار سے ہے کہ اگر حکم قضیہ میں ایقاعِ نسبت کا ہے تو موجبہ اور اگر سلبِ نسبت کا ہے تو سالبہ دوسری تقسیم نفسِ ہیئتِ قضیہ کے اعتبار سے ہے کہ وہ مفرد ہے یا مرکب یعنی اگر ایک موضوع ایک محمول اور ایک نسبت پر مشتمل ہے تو وہ قضیہ حملیہ ہے ورنہ شرطیہ اور شرطیہ میں بجائے موضوع و محمول کو مقدم و تالی ہوا کرتے ہیں ۱۲

۵۲ قولہ والا فشرطیۃ الخ جیسے کہ اگر آفتاب نکل آیا ہے تو دن ہے کہ اس مثال میں دن کے ہونے کو طلوعِ آفتاب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے اور یا سالبہ میں یوں کہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ آفتاب غروب ہو گیا ہو اور دن بھی موجود ہو کہ اس مثال میں غروبِ آفتاب اور وجودِ نہار دو نسبتوں کی وابستگی کی نفی کر دی گئی ہے ۱۲۔

۵۳ قولہ اعلم ان مذہب المنطقیین الخ قضیۂ شرطیہ کے حکم میں اہلِ عربیت اور مناطقہ کے درمیان اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا شرطیہ میں حکم بین المقدم والتالی ہے یا حکم تو صرف تالی میں ہے اور مقدم اُس کے لئے قید ہے۔ تو مناطقہ کے نزدیک حکم مقدم اور تالی کے درمیان ہے یعنی مقدم محکوم علیہ اور تالی اُس کے لئے حکم ہوگا۔ اور اہلِ عربیت کا مسلک یہ ہے کہ حکم تو فقط تالی میں ہوتا ہے اور مقدم الخارج کے لئے قید واقع ہوتا ہے جیسے کہ حال اور ظرف وغیرہ قید ہوا کرتے ہیں۔ تو ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں مناطقہ کے نزدیک وجودِ طلوعِ شمس محکوم علیہا اور وجود نہار اُس کے لئے حکم واقع ہوتا ہے کیونکہ ادواتِ شرط نے طرفین شرطیہ مذکورہ کو جملہ ہونے سے نکال دیا ہے۔ لیکن اہلِ عربیت کہتے ہیں کہ حکم تو صرف النہار موجود میں ہے اور النہار مبتداء اور موجود اس کی خبر ہے اور مقدم یعنی ان کانت الشمس طالعۃ اس جملہ کے لئے قید ہے یعنی ان کے خیال میں اداتِ شرط نے صرف مقدم میں اثر کر کے الشمس طالعۃ کو جملہ ہونے سے نکال دیا اور تالی یعنی النہار موجود میں اس نے کوئی اثر نہ کیا۔ اور جب اہلِ عربیت کے نزدیک مقدم تالی کے لئے قید ہوگا تو یہ ظرف ہو کر تقدیر مثال مذکور یوں ہوگی کہ النہار موجود وقت طلوع الشمس اور یا حال بن کر یوں کہیں گے کہ النہار موجود حال طلوع الشمس تو بنا بر مذہب اہلِ عربیت گویا کہ قضیہ شرطیہ حملیہ مقیدہ کی طرف راجع ہے ۱۲۔

۵۴ قولہ قال السید الاول ہو الحق الخ اس اختلافی مسئلہ کے متعلق مختلف علماء کی آراء کو مصنفؒ پیش کرتے ہوئے پہلے سید السند کی رائے کو مع الدلیل ذکر کرتے ہیں جنہوں نے مناطقہ کے مسلک کو حق قرار دیا ہے لیکن علامہ محقق دوانیؒ نے سید صاحب کی اس دلائے کی جو تردید کی ہے اُس کو بھی مصنفؒ تفصیل سے لکھیں گے اور پھر اُس تردید کے بعد خود مصنفؒ علامہ دوانیؒ کے قول کو رد کر کے سید السند کا ساتھ دیتے ہوئے حقاً حق کے طور پر مناطقہ کی قول کی تصدیق فرماتے ہوئے اخیر میں کہیں گے کہ فمذہب المنطقیین ہو الحق۔ جس کے بعد پھر دوسری بحث یعنی تقسیم قضیہ باعتبار الموضوع شروع ہوگی ۱۲

۵۵ قولہ للقطع بصدق الشرطیۃ الخ سید السند کی رائے اور اُس کی دلیل یہاں سے چل رہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ کبھی جملۂ شرطیہ ایسا ہوتا ہے جس کا تالی کاذب اور مقدم صادق ہو اور اُس صورت میں صرف مناطقہ کے مذہب پر وہ درست ہو سکتا ہے اور اہلِ عربیت کے مسلک پر وہ قضیہ غلط ہوگا مثلاً ان کان زید حماراً کان ناہقاً یہ ایک ایسا شرطیہ ہے جس کا تالی یعنی زید ناہق کاذب ہے اس لئے کہ زید ناطق ہے ناہق نہیں۔ تو منطقی کے نزدیک یہ قضیہ صادق ہے اور اہلِ عربیہ کے مذہب سے یہ کاذب ہے اس لئے کہ حکم اُن کے نزدیک اپنے قاعدہ کے بموجب تالی میں ہوگا زید ناہق میں حکم ہوگا اور شرط یعنی ان کان زید حماراً قید ہوگی مسند کیلئے یعنی ناہق کے لئے تو صورت یہ ہو جائے گی کہ زید ناہق وقت کونہ حماراً اور ظاہر ہے کہ ناہقیتِ زید جو کہ مطلق ہے وہ نفس الامر میں منتفی ہے فلہذا ناہقیتِ زید وقت کونہ حماراً جو کہ مقید ہے وہ بدرجۂ اولیٰ منتفی ہوگا کیونکہ کلیہ قاعدہ ہے کہ انتفاءِ مطلق مستلزم ہے انتفاءِ مقید کو جس سے معلوم ہوا کہ مناطقہ کا مذہب حق ہے اور اہلِ عربیت کا مذہب باطل ہے کیونکہ ان کان زید حماراً کان ناہقاً یہ قضیہ صادق ہے اور اہلِ عربیہ کے مذہب کے مطابق کاذب ہوا جاتا ہے لہٰذا مناطقہ کا کہنا صحیح ہوا کہ شرطیہ میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان ہوا کرتا ہے نہ کہ فقط تالی میں فافہم ۱۲۔

مع كذب التالي في الواقع كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد قال[٥١] العلامة الدواني كذب التالي في جميع الاوقات الواقعية لا يلزم منه كذبه في الاوقات التقديرية فالناهقية[٥٢] في جميع الاوقات قدر فيها حمارية زيد ثابتة له وان كانت بحسب الاوقات الواقعية مسلوبة عنه الا ترى[٥٣] زيد قائم في ظني لم يكذب بانتفاء القيام في الواقع وما ذكر من الاستلزام فمسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف فانه الماخوذ على وجه اعم مما في نفس الامر غاية[٥٤] ما يقال

٥١ قولہ قال العلامۃ الدوانی الخ سید السندؒ کی رائے مذکور کو رد کرتے ہوئے علامہ دوانی کہہ رہے ہیں کہ بات تو آپ کی یہ درست ہے کہ انتفائے ثبوت مطلق مستلزم ہے انتفائے مقید کو۔ لیکن یہاں ثبوت مطلق منتفی نہیں ہے کیونکہ ثبوت مطلق جو لابشرط شئے کے مرتبہ میں ہے وہ عام ہے اور اُس کے دو فرد ہیں ایک وجودِ فرضی یعنی تقدیری دوسرا وجودِ واقعی اور نفس الامری۔ تو یہاں تالی یعنی ناہقیت زید اگرچہ باعتبار اوقاتِ واقعیہ کے مسلوب ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ باعتبار اوقات فرضیہ کے بھی مسلوب ہو کیونکہ مطلق کے دو فردوں میں سے ایک کے انتفا سے دوسرے کا منتفی ہونا لازم نہیں۔ تو یہاں مطلق کے افراد میں سے اُس کا ایک فرد منتفی ہے کلیۃً مطلق منتفی نہیں اس لئے قاعدہ بھی بحالہ سالم رہا اور اہل عربیت کی رائے بھی غلط نہ ہوئی ۱۲ -

٥٢ قولہ فالناہقیۃ فی جمیع الخ یعنی اہلِ عربیت پر سیدؒ کا الزام مذکور قائم کرنا غلط ہے کیونکہ جمیع اوقاتِ واقعیہ میں تالی کے کاذب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ تالی جمیع اوقاتِ تقدیریہ میں بھی کاذب ہو پس ناہقیت زید کے لئے جمیع اُن اوقات میں ثابت ہے جن میں کہ زید کو حمار فرض کیا گیا ہے اگرچہ زید سے ناہقیت نفس الامر اور واقع میں منتفی ہے ۱۲

٥٣ قولہ الا ترى الخ یہاں سے اس بات کی نظیر بیان کر رہے ہیں کہ قضیہ کے صادق ہونے کا دار و مدار خاص نفس الامری ثبوت پر نہیں کیوں کہ قضیۂ زید قائم فی ظنی صادق ہے اگرچہ قیام فی الواقع منتفی ہو یعنی متکلم کے اس قضیہ پر تکلم کرتے وقت زید اُس کے سامنے موجود ہے اور بیٹھا ہوا ہے کھڑا نہیں ہے اور پھر بھی کہہ رہا ہو کہ زید قائم فی ظنی تو یہ نفس الامر میں کاذب ہے اور باوجود نفس الامر میں کاذب ہونے کے اس کو تمام لوگ صادق کہتے ہیں حالانکہ اس قاعدے کے مطابق کہ جس کا مطلق کاذب ہوتا ہے اُس کا مقید بھی کاذب ہوگا چاہئے تھا کہ یہ قضیہ کاذب ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ ثبوت سے مراد مطلق ثبوت ہے خواہ وہ ضمن میں ثبوت نفس الامری کے پائی جائے یا ضمن میں تقدیری اور فرضی ثبوت کے پائی جائے۔ اور یہاں اگرچہ ثبوتِ قیام للزید باعتبار نفس الامر کے نہیں لیکن باعتبار ظنِ متکلم کے تقدیراً اور فرضاً ثبوت پایا جاتا ہے۔ تو ایسے ہی زید ناہق میں بھی اگرچہ ثبوتِ نفس الامری فوت ہے لیکن تقدیری اور فرضی ثبوت اس میں باقی ہے تو جو فوت ہے وہ مطلق نہیں اور جو مطلق ہے وہ فوت نہیں =

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ یہ قضیہ یعنی ان کان زید حمارا الخ جیسا کہ مناطقہ کے مذہب پر صادق ہے ویسے ہی اہل عربیت کے مذہب پر بھی صادق ہوگا۔ لیکن علی ثبوت التقدیری الفرضی کے نہ کہ علی تقدیر ثبوت النفس الامری فافہم ۱۲ (تنبیہ) ایک مقام پر سید السندؒ نے اس نظیر کے متعلق کہا ہے کہ یہ تو بحث سے خارج قضیہ ہیں علامہ دوانی کلام کر گذرے۔ کیونکہ زید قائم فی ظنی قضیہ شرطیہ نہیں ہے اس لئے کہ ظن متکلم م

م جو اس قضیئے میں قید ہے اس میں مقدم بننے کی صلاحیت نہیں کیوں کہ صالح للمقدمیت وہ قید ہوا کرتی ہے کہ اُس کا اپنے ماقبل سے ایسا ہی تعلق ہو کہ ایک کے تحقق سے دوسرے کا تحقق لازم ہو جیسے النہار موجود وقت طلوع الشمس کہ جب طلوعِ شمس متحقق ہو جائے تو وجودِ نہار کا بھی تحقق ہوگا بخلاف قولہ فی ظنی کے اسلئے کہ بسا اوقات ظن بدون مظنون کے پایا جاتا ہے تو یہ نظیر سید السندؒ کے خیال میں مقام کی مناسب نہیں لیکن یہ بات سیّد صاحب کی زیادہ گہری نہیں اس لئے کہ اس قضیہ کے علاوہ بعض اور قضایا بھی ایسے ہیں جن میں محض عالم تقدیر سے حکایت ہوا کرتی ہے مثلاً کل اعنقاء طائر کو ہی لیجئے تو علامہ دوانی کا اس مقام پر یہ کہنا کچھ بے جا نہیں کہ قضیے کا مفاد صرف ثبوت نفس الامری میں منحصر نہیں ہے۔ ۱۲ فافہم

٥٤ قولہ غایۃ ما یقال الخ علامہ دوانی فرماتے ہیں کہ بات تو یہی ہے کہ حکایت جیسے کہ عالم واقع اور نفس الامر سے صحیح ہے ایسے ہی عالم تقدیر سے بھی حکایت کی جا سکتی ہے تو زید ناہق بناء بر حکایت فرضی اور تقدیری کلام تام ہے اور انشاء نہیں ہے تو لا محالہ خبر ہوگی۔ اور اسے قضیہ کہا جائے گا ہاں بغایت مالی الباب یہاں صرف اتنی سی بات اعتراض کی ہے کہ عبارت مطلق ثبوت پر مطابقۃً دلالت کرنے والی نہیں ہے بلکہ جو عبارت لائے ہیں اُس سے مقصد ثبوت شئے لشئے ہے جو مطابقۃً ثبوت نفس الامری پر دال ہے اس لئے کہ المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل باقی رہا عام ثبوت تو اگرچہ وہ بھی مراد ہے لیکن اُس کے سمجھنے کے لئے قرائن وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے وہ اس کا مدلول ہو سکتا ہے لیکن التزاماً نہ کہ مطابقۃً۔ تو الحکایۃ کما یصح عن الواقع یصح عن عالم التقدیر ایضاً جس سے معلوم ہوا کہ مدارِ صدق قضیہ یہ ہے کہ وہ مطلقاً محکی عنہ کے مطابق ہو لا علی مطابقتہا للواقع خاصۃً ۱۲

۵۱ قولہ ومثل ذالک الخ معدوم النظیر کے شبہ کا بیان یہ ہے کہ اگر فرض کیا جائے کہ زید معدوم النظیر ہے یعنی عالم میں اس کا مثل اور اس کے مانند کوئی نہیں تو یہ ایک مقید شئے ہے جو زید کو ثابت ہے اور زید پر یہ صادق ہے کہ معدوم نظیر وہ باوجود اسکے کہ اس کا جو مطلق ہے یعنی زید معدوم وہ زید کو ثابت نہیں بلکہ زید سے عدم زید منتفی ہے تو جب نفس الامر میں زید موجود ہے اور زید معدوم النظیر میں اس کا مطلق یعنی زید معدوم کاذب ہے تو لازم آیا کہ انتفاءِ مطلق کی تقدیر پر مقید کا منتفی ہونا ضروری نہیں حالانکہ یہ غلط ہے ۱۲

ان العبارۃ غیر موضوعۃ لتادیۃ ذلک المعنی مطابقۃ ولا ضیر فیہ ومثل ذلک[۵۱] یخیل[۵۲] شبہۃ معدوم النظیر اقول[۵۳] انہم ومنہم المحقق الدوانی جوزوا[۵۴] استلزام شئی لنقیضہ وللنقیضین بناء علی جواز استلزام محال محالا وتشبثوا بذلک فی مواضع عدیدۃ منہا فی جواب المغالطۃ[۵۵] العامۃ الورود المشہورۃ من ان المدعی ثابت والا فنقیضہ ثابت وکلما کان نقیضہ ثابتا کان شئی من الاشیاء ثابتا فکلما لم یکن المدعی ثابتا کان شئی من الاشیاء ثابتا وتنعکس بعکس النقیض الی قولنا کلما لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا ہذا خلف وبعد[۵۶] تمہید ذلک

۵۲ قولہ یخیل الخ محل کا خلاصہ یہ ہے کہ معدوم کے دو فرد ہیں معدوم فی نفسہ اور دوسرا معدوم نظیرہ تو معدوم فی نفسہ تو کاذب ہے لیکن معدوم نظیرہ صادق ہے اس لئے کہ ایک فرد کے منتفی ہونے سے دوسرے فرد کا منتفی ہونا لازم نہیں لہذا زید معدوم النظیر اور یا اس جیسے اور قضیے جو اہل عربیت کے نزدیک بنتے ہیں صادق ہوگئے کیونکہ اس میں معدوم فی نفسہ جو فرد ہے وہ تو فوت ہو رہا ہے یعنی عدم زید لیکن مطلق معدوم فوت نہیں بلکہ وہ تو اپنے دوسرے فرد یعنی معدوم فی نظیرہ کے ضمن میں پایا جا رہا ہے مطلق عدم تب فوت ہوتا جب نظیر بھی جو اس کا دوسرا فرد تھا فوت ہو جاتا وہو ممنوع ۔ ۱۲ + +

۵۳ قولہ اقول انہم ومنہم الخ یہاں سے مصنف احقاق الحق کے طور پر سید السند کا ساتھ دے رہے ہیں اور محقق دوانی پر الزام عائد کر کے مناطقہ کے مسلک کو بے غبار اور درست بتلانا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اہل عربیت کا قول ایک امر محال کو مستلزم ہے اور مستلزم محال خود محال ہونے کے سبب اہل عربیت کا قول لامحالہ باطل ہوگا اور وہ محال یہ ہے کہ اہل عربیت کا مذہب اگر مان لیا جاوے تو اس سے اجتماع نقیضین لازم آرہی ہے۔ جس کو آگے چل کر مصنف اپنے قول وبعد تمہید ذالک الخ سے ثابت کریں گے کہ کیسے اہل عربیت کا مذہب اس محال کو متضمن ہے لیکن اس سے قبل تمہید اکچھ الزامات بیان کر رہے ہیں ۱۲

۵۴ قولہ جوزوا استلزام شئے الخ یہ تو تمہید ہے کہ مناطقہ کا ایک مسلم قاعدہ ہے کہ اگر ایک محال کسی دوسرے محال کو مستلزم ہو جائے تو یہ جائز ہے پھر اس قاعدہ کی وجہ سے ان کو یہ بھی ماننا پڑا کہ اگر کوئی یوں کہدے کہ ان کان اجتماع النقیضین کان ارتفاع النقیضین تو یہ باوجودیکہ استلزام شئے لنقیضہ کی قبیل سے ہے لیکن پھر بھی یہ قول جائز ہے بلکہ اگر کوئی یوں کہسکے کہ فلما ان لم یکن الشئی من الاشیاء موجودا کان زید قائما وزید الیس بقائم تو اس طرح کہنا بھی باوجودیکہ اس میں استلزام شئی للنقیضین کا تحقق ہے جب بھی جائز ہے اس لئے کہ استلزام محال للمحال کو انہوں نے جائز قرار دیا ہے بلکہ بہت سے موقعوں مقامات میں اس سے کام لیا جاتا ہے چنانچہ مغالطہ عامۃ الورود کے جواب میں بھی اسی قاعدہ سے ان کو کام لینا پڑا ہے۔ اب یہاں چونکہ مغالطہ عامۃ الورود اور اس کے جواب کا تذکرہ آیا اس لئے من ان المدعی ثابت الخ سے اس کو بھی مصنف ضمناً لیا

۲ کرینگے اور پھر ولبعد تمہید ذالک سے اصل بات کو شروع کرینگے کہ مناطقہ کا مسلک بدیں وجوہات صحیح اور درست ہے اور اہل عربیت کے مذہب میں یہ یہ خرابیاں ہیں ۱۲

۵۵ قولہ المغالطۃ العامۃ الورود الخ اس کو مغالطہ عامۃ الورود اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہ ہر جگہ جاری ہو سکتا ہے۔ جیسے فرض کیجئے کہ تمہارے ہاتھ میں قلمتراش ہے تو میں کہوں گا یہ قلم ہے ورنہ اس کی نقیض صادق ہوگی کیونکہ ارتفاع نقیضین محال ہے اور جب اسکی نقیض صادق آئیگی تو شئی من الاشیاء کا صدق ہوگا جس سے یوں شکل بنجائیگی کہ المدعی ثابت والا فنقیضہ ثابت وکلما کان نقیضہ ثابتا کان شئی من الاشیاء ثابتا اسمیں سے جب حد اوسط کو جو نقیضہ ثابت ہے گرا دیا جائے تو کلما لم یکن المدعی ثابتا کان شئی من الاشیاء ثابتا نتیجہ نکلیگا اور چونکہ ہر قضیہ کو اسکی عکس نقیض لازم ہوا کرتی ہے اسلئے جب اسکی عکس نقیض نکالیجائے تو اس کی صورت یوں ہوگی کہ کلما لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا اور یہ بالبداہۃ باطل اور محال ہے کیونکہ جب شئی من الاشیاء ثابت نہ ہو تو مدعی کیونکر صادق آسکے گا۔ کیونکہ مدعی بھی تو شئے من الاشیاء ہے اور یہ محال بوجہ عدم تسلیم مدعی لازم آیا تو ثابت ہوا کہ تیرے ہاتھ میں قلم تراش نہیں ہے بلکہ قلم ہے تو اس مغالطہ کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ عدم ثبوت شئی من الاشیاء محال ہے اور عدم ثبوت شئی من الاشیاء کی تقدیر پر ثبوت مدعی بھی محال ہے تو یہاں ایک محال ایک دوسرے محال کو مستلزم ہوا اور یہ محال نہیں چنانچہ پہلے گذر بھی چکا ہے کہ جواز استلزام المحال للمحال یہ ہے مغالطہ عامۃ الورود کی تقریر اور اُسکا جواب فافہم ۱۲

۵۶ قولہ ولبعد تمہید ذالک الخ یہاں سے مصنف حقانیت مذہب مناطقہ کو ثابت کرتے ہوئے سید السند کی جانب سے گویا کہ محقق دوانی کو الزام دینا چاہتے ہیں کہ ایک خاص اس قسم کا متصلہ قضیہ ہم لیتے ہیں جس کا مقدم ملزوم نقیضین ہو۔ جیسے مثلاً کہدیا جائے کہ کلما لم یکن شئے من الاشیاء ثابتا کان زید قائما وزید لیس بقائم اس میں اگر اہل عربیت کا مذہب اختیار کیا جاوے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ اس لئے کہ ان کے مذہب کے مطابق (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

نقول لو کان الشرط قید اللمسند فی الجزاء لزم اجتماع النقیضین فیما اذا کان المقدم ملزوما لهما فان قولنا زید قائم فی وقت عدم ثبوت شئی من الاشیاء یناقض قولنا زید لیس بقائم فی ذالک الوقت وذالک بدیهی اما اذا کان الحکم فی الشرطیة بالاتصال بین النسبتین فلا یلزم ذالک فان نقیض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر ای اتصال کان فمذهب المنطقیین هو الحق فصل الموضوع[۱] ان کان جزئیا فالقضیة شخصیة ومخصوصة وان کان کلیا فان[۲] حکم علیه

(بقیہ مضمون صفحہ گذشتہ) قضیۂ شرطیہ کا مآل اور مرجع قضیۂ حملیۂ مقیدہ ہے تو گویا کہ یہ مذکورہ قضیہ دو قضیے حملیوں کے معنی پر ہے یعنی زید قائم وقت عدم ثبوت شئی من الاشیاء اور زید لیس بقائم وقت عدم ثبوت شئی من الاشیاء۔ اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک قضیہ دوسرے کی نقیض ہے اور یہی بعینہ وہ امر باطل ہے یعنی اجتماع النقیض جو اہلِ عربیت کے مذہب پر لازم آرہا ہے۔ بخلاف مذہب مناطقہ کے کیونکہ اُن کے ہاں یہ شرطیہ نسبتِ اتصال رکھتا ہے اور دو حملیوں کے معنی پر نہیں ہے تو اُس اتصال کی نقیض اُس کا رفع ہوگا نہ یہ کہ اتصالِ آخر کا وجود اُس کی نقیض ہے۔ تو مناطقہ کے مذہب پر کلما لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان زید قائما کی نقیض ہوگی قد لا یکون اذا لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان زید قائما نہ یہ کہ اُس کی نقیض یہ ہو جائے کہ کلما لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان زید لیس بقائم کیونکہ یہ قضیہ اُس اصل قضیے کا رفع نہیں ہاں احدہما کا تالی تالیٔ آخر کی نقیض ضرور ہے جو دونوں شرطیوں کے منافات کو مستلزم نہیں تو ثابت ہوا کہ سید السندؒ نے جو مذہب مناطقہ کو حق کہا تھا یہ درست تھا اس لئے کہ ان کے مسلک پر اس مذکورۂ بالا قضیہ شرطیۂ متصلہ میں نہ احدہما آخر کے لئے نقیض ہے اور نہ اِن دونوں کے ملانے سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے بخلاف مذہب اہلِ عربیت کے کہ اُسے مختار کرنے پر اجتماع نقیضین فی نفس الامر لازم آتا ہے جو باطل ہے اور ظاہر ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہوا کرتی ہے وہ چیز خود باطل ہوتی ہے لہٰذا اہلِ عربیت کا مذہب بھی باطل ہو کر رہیگا ۱۲ (تنبیہہ) مناطقہ کے مسلک کو قبول کر کے علامہ دوانیؒ کے بیان سے جو ایک جواب اُوپر دیا گیا کہ اہلِ عربیت کا مسلک قابلِ قبول اس لئے نہیں کہ اس سے بعض قضایائے شرطیہ میں اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آرہی ہے اسی طرح تردیدِ مذہبِ اہلِ عربیت کرتے ہوئے اور بھی کئی جوابات علامہ دوانی کو دیئے جا سکتے ہیں مثلاً یہ کہ اگر ثبوت کو عام لیا جائے تو تین اور خرابیاں یہاں لازم آتی ہیں ایک یہ کہ بتقدیرِ مذہب اہلِ عربیت پر تمام قضیے صادق ہی نہوں گے اور کاذب قضیہ کوئی بھی نہیں ہوگا اس لئے کہ اگر ثبوتِ محمول للموضوع بحسب نفس الامر کسی قضیہ میں نہ ہو تب بھی وہ قضیہ درست ہوگا کیونکہ باعتبار فرضِ فارض کے تو ثبوت اُس میں ضرور مانا جا سکے گا۔ جس کی بنا پر اُسے صادق بھی کیا جا سکے گا حالانکہ یہ ایک امرِ باطل ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ قضایا کے انحصار صرف حملیات ہی میں ہو جائے گا اس لئے کہ ہر شرطیہ حملیہ کے تاویل میں ہو سکتا ہے۔ تو حملیات وشرطیات کا تباین جو ایک امرِ مسلّم ہے باقی نہیں رہیگا نیز تیسری خرابی یہ ہے کہ تمام کو الف نفس الامر یہ باطل ہو جائیں گی اس لئے کہ مثلاً ہم کہدیں کہ زید حجر بالامتناع تو ہم اسکو درست کہہ سکیں گے اور کہیں گے کہ اگرچہ اسمیں ثبوتِ نفس الامری نہیں لیکن ثبوت بحسب الفرض تو اس میں ضرور ہے جس کیوجہ سے اسے بھی درست کہینگے حالانکہ یہ عقل ونقل دونوں کے خلاف ہے ۱۲

(ھدایت) علامہ دوانیؒ نے جو مثالیں دے کر ثابت کیا ہے کہ ثبوت سے مراد مطلق ثبوت ہے اس سے ہمیں بھی انکار نہیں لیکن ثبوتِ نفس الامری دو قسم کی ہے ایک وہ جو بلحاظِ حکایت وروایت کے ہو جیسے زید قائم ہیں دوسری قسم اس کی وہ ہے جو بلحاظِ حکایت ہو یعنی حکایت عن الحکایت ہو تو پہلے میں ثبوتِ نفس الامری مراد ہے ورنہ خرابیاں لازم آئیں گی اور دوسری یعنی حکایت عن الحکایۃ میں مطلقِ ثبوت مراد ہے۔ تو زیدٌ قائمٌ فی ظنی وغیرہ امثال قسمِ ثانی سے ہیں جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک منصوبہ دل میں گھڑ لیتے ہیں اور پھر اُس منصوبہ سے خارج میں حکایت کر دیتے ہیں مثلاً زید درحقیقت تو زندہ ہے اور ہم نے دل میں منصوبہ باندھ کر کہا کہ زید مر گیا یعنی زبان سے زیدٌ مات کہہ گئے تو اس صورت میں ثبوت سے مطلق ثبوت مراد ہوگی تو تحقیقِ دوانیؒ کے پیش کردہ امثال اور قضایا حکایت عن الحکایۃ کی قبیل سے ہیں جن میں بے شک ثبوتِ مطلق مراد ہوا کرتی ہے نہ یہ کہ تمام قضایا میں ثبوت مطلق لیا جا سکے فتدبر ۱۲

[۱] قولہ الموضوع ان کان جزئیا الخ یہاں سے قضیۂ حملیہ کے اقسام بحسب الموضوع کو بیان کر رہے ہیں کہ موضوعِ قضیہ اگر جزئی ہے تو قضیہ شخصیہ اور مخصوصہ ہے جیسے زیدٌ انسان اور اگر کلّی ہے تو اُس میں پھر دو قسمیں ہیں یا اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ کس قدر افراد پر محمول کے ساتھ متصف ہونے کا حکم لگایا گیا۔ یا صراحت نہیں ساکت ہے اگر ساکت ہے تو مہملہ اور اگر افراد کی صراحت ہو تو قضیہ محصورہ اور مسوّرہ کہلاتا ہے پھر محصورہ یا مسوّرہ دو قسم سے خالی نہیں یا تمام افراد پر حکم ہے یا بعض پر تمام پر حکم ہے تو کلیہ بعض پر ہے تو جزئیہ۔ اور مہملہ بھی حکم جزئیے کا رکھتا ہے ۱۲

[۲] قولہ فان حکم علیہ الخ ماہیت شئے کا کبھی بحیثیت اطلاق وعموم اس طور پر لحاظ کیا جاتا ہے یہ دونوں قیود صرف لحاظ اور عنوان میں معتبر ہوتے ہیں اور کبھی اس کو قطع نظر از عموم وخصوص لے لیتے ہیں تو ماہیت جب پہلے طرز پر لیا جائے تو وہ قضیۂ طبعیہ کی موضوع ہوگی اور ثانی اعتبار سے لینے پر یہ مہملہ عند القدماء کی موضوع ہوگی۔ باقی طبعیہ کے موضوع کو مختلف عنوانات سے تعبیر کر لیا کرتے ہیں کبھی من حیث الاطلاق کبھی بشرط الوحدۃ الذہنیۃ اور کبھی من حیث العموم مگر بہرحال معبر عنہ

۵۱ قولہ فمہملة عند القدماء الخ مہملہ عند القدما اور مہملہ عند المتاخرین میں یہ فرق ہے کہ مہملہ قدمائیہ میں محکوم علیہ نفس طبیعت ہوا کرتی ہے اور مہملہ عند المتاخرین میں محکوم الیہ افرادِ موضوع ہوتے ہیں بدون بیان کمیت افراد کے اور چونکہ متقدمین کہتے ہیں کہ قضیۂ جزئیہ افرادِ موضوع پر بدون بیان کمیت کے حکم کرنیکے لئے کافی ہے اس لئے مہملہ عند المتاخرین کی ضرورت نہیں ۱۲

۵۲ قولہ فطبعیة الخ طبعیہ وہ ہے جو بظاہر تو مہملہ معلوم ہو مگر اس میں حکم افرادِ موضوع پر نہیں معلوم ہوتا جیسے الحیوان جنسٌ و الانسان نوعٌ کہ ان دونوں مثالوں میں حیوان و انسان کی افراد محکوم علیہ نہیں ہیں بلکہ طبیعت من حیث ہی ہی یعنی مفہوم عقلی محکوم علیہ ہے فافہم ۱۲-

بلا زیادة شرط فمہملة[51] عند القدماء وان حکم علیہ بشرط الوحدة الذہنیة فطبعیة[52] وان حکم فیہا علی افرادہ فان بین فیہا کمیة الافراد فمحصورة[53] ومسورة وما بہ البیان یسمّی سورا وقد یذکر[54] السور فی جانب المحمول فیسمی القضیة منحرفة وان لم تبین فمہملة عند المتاخرین ومن[55] ثم قالوا انہا تلازم الجزئیة اعلم[56] انّ مذہب اہل التحقیق ان الحکم فی المحصورة علی نفس الحقیقة لانہا[57] الحاصلة فی الذہن حقیقة والجزئیات[58] معلومة بالعرض فلیست محکوما علیہا الا کذلک[59] وربما[60] یترائی

۵۳ قولہ فمحصورة الخ آگے چل کر معلوم ہوگا کہ محصورات چار ہیں اور ما بہ البیان کا نام سُور ہے یعنی افراد کی مقدار ظاہر کرنے کے لئے خاص الفاظ مقرر ہوتے ہیں جن کو سُور کہتے ہیں موجبہ کلیہ کے لئے کل سب سارے تمام اور ہر ایک کے الفاظ وضع ہیں اور موجبہ جزئیہ کے لئے بعض کا لفظ سالبہ کلیہ کے لئے ایک بھی نہیں کوئی بھی نہیں کے جملے اور سالبہ جزئیہ کے لئے بعض نہیں اور کوئی نہیں کے الفاظ اردو میں استعمال کئے جائیں گے جس سے ان کی پہچان ہوگی کہ کونسا قضیہ ہے اور کتنی افراد پر حکم لگانا منظور ہے - ۱۲

۵۴ قولہ وقد یذکر السور الخ یہ قضیہ کی تیسری قسم ہے جو باعتبار اُس کے اطراف کے ہے کہ اگر اُس کے اطراف مثبت ہیں تو محصلہ ورنہ معدولہ اور معدولہ پھر بجائے خود تین قسم کا ہوتا ہے معدولة المحمول معدولة الطرفین مثلاً یوں کہیں کہ جتنے بے حس ہیں سب بے جان بھی ہیں اس میں بے حس موضوع اور بے جان محمول ہے اور دونوں میں حرفِ نفی جزء واقع ہے لہذا یہ قضیہ معدولة الطرفین ہے کیونکہ عدول کہتے ہیں تجاوز کو گویا یہ طرزِ بیان اصل روش سے متجاوز ہے کہ سلب نسبت کو ایقاع نسبت کی پیرایہ میں ادا کیا جائے - اور یا انحراف السور فیہا عن وضعہ الاصلی - ۱۲-

۵۵ قولہ ومن ثم قالوا الخ یعنی چونکہ حکم مہملہ عند المتاخرین میں بدون بیان کمیتِ افراد کے ہوا کرتا ہے اور وہ حکم اس سے خالی نہیں کہ یا کل افراد پر ہوگا یا بعض پر بہر تقدیر بعض افراد یقیناً اس میں محکوم علیہ ہیں اور جزئیہ میں بھی حکم بر بعض افرادِ محکوم علیہ ہوا کرتا ہے جس کے ضمن میں مطلقاً افراد پر بھی حکم ہو رہا ہے کیونکہ جب مثلاً الانسان فی خسر صادق ہوگا تو بعض الانسان لفی خسر بھی صادق ہوگا اور ایسا بالعکس بھی ہوگا لہذا متاخرین کہہ گئے کہ مہملہ جزئیہ کو لازم ہے - ۱۲

۵۶ قولہ اعلم ان مذہب اہل التحقیق الخ مناطقہ اور جمہورِ محققین کا محصورات کے بارہ میں ایک بڑا اختلاف ہے جس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں ما بہ النزاع والفین کی یہ بات ہے کہ محصورات میں آیا اوّلاً اور بالذات نفس طبیعت کلیۂ موضوع پر حکم ہوا کرتا ہے اور پھر اُس کے واسطے سے یعنی ثانیاً افراد بھی محکوم علیہ بن جاتے ہیں یا کہ اس کا عکس ہے - چنانچہ یہ جھگڑا اپنے قول المحصورات الاربع تک م تفصیل کے ساتھ اب بیان کریں گے - ۱۲ +

۵۷ قولہ لانہا الحاصلة فی الذہن الخ جمہور کے نزدیک بالذات محکوم علیہ افرادِ موضوع ہیں اور اہل تحقیق مثلاً محقق دوانی میر زاہد فاضل مرزا جان اور میر باقر داماد وغیرہ حضرات قائل ہیں کہ بالذات محکوم علیہ موضوع قضیہ کی طبیعت کلیہ ہوا کرتی ہے لیکن من حیث الانطباق والاتحاد مع الافراد چنانچہ محققین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ وہ چیز بالذات محکوم علیہ ہونی چاہئے جس کا حصول فی الذہن بالذات ہو اور جو بالعرض ذہن میں حاصل ہو رہی ہو وہ بالعرض محکوم علیہ بننے کی مستحق ہے اور چونکہ بالذات حصول فی الذہن کلیات کا ہوا کرتا ہے اور جزئیات ذہن میں بالتبع حاصل ہوتے رہتے ہیں اس لئے طبیعتِ کلیہ لموضوع القضیة ہی میں اوّلاً اور بالذات محکوم علیہ بننے کی صلاحیت ہے - ۱۲-

۵۸ قولہ والجزئیات معلومة بالعرض الخ اوّلاً اور بالذات جزئیات کا حصول فی الذہن مستحیل اس لئے ہے کہ جزئیات قابلِ انقسام ہوا کرتے ہیں تو اگر بالذات ان کا حصول فی الذہن مان لیا جائے تو یہ حال بن کر ذہن ان کے لئے محل ہو جائے گا اور چونکہ یہ قابلِ انقسام ہیں اس لئے ان کی انقسام سے محل کا انقسام بھی لازم آئے گا - جیسا کہ قاعدہ ہے کہ انقسام حال مقتضی ہوا کرتا ہے انقسام محل کو اور جو چیز کہ قابلِ انقسام ہو وہ مادی ہوا کرتی ہے لہذا ذہن کو جو مجرد عن المادہ ہے محل للجزئیات القابلة للانقسام ہونے کے سبب مادی کہنا پڑے گا حالانکہ یہ غلط ہے تو اس دلیل خلف سے جزئیات بالذات ذہن میں حاصل نہیں ہو سکتے ہیں فافہم ۱۲

۵۹ قولہ الا کذلک الخ یہاں تک تو محققین کی دلیل تھی جمہور کہتے ہیں کہ وہ چیز محکوم علیہ بالذات ہوگی جو بالذات ملتفت الیہ ہو اور ظاہر ہے کہ ملتفت الیہ بالذات وہ چیز ہوگی جو موجود بالذات ہو اور اس میں شک نہیں کہ خارج میں افراد ہی بالذات موجود ہیں اس لئے کہ یہ مسلم ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہیں ۱۲

۶۰ قولہ وربما یترائی الخ محققین پر جمہور کی طرف سے سوال ہے کہ اگر واقعی محصورہ میں بالذات حکم طبیعت کلیہ پر ہے تو لازم آجائے گا کہ طبیعت عدمیہ خارج میں موجود ہو اور یہ باطل ہے اور مستلزم باطل کو جو چیز ہو رہی ہو وہ خود باطل ہوا کرتا ہے لہذا انہار اکہنا باطل ہوا کہ محصورہ میں اوّلاً اور بالذات طبیعت پر حکم ہوا کرتی ہے ۱۲ +

انہ لو کان کذالک لاقتضی الایجاب وجود الحقیقۃ حقیقۃ فان المثبت لہ ہو المحکوم علیہ حقیقۃ مع انہا قد تکون عدمیۃ بل سلبیۃ فالحق ان الافراد وان کانت معلومۃ بالوجہ لکنہا محکوم علیہا حقیقۃ الا تری الی الوضع العام والموضوع لہ الخاص فان المعلوم بالوجہ ہو الموضوع لہ حقیقۃ فالجواب ان مفاد الایجاب

۵۱ قولہ لاقتضی الایجاب الخ یہاں سے اُس شئے باطل کے استلزام کو بیان کر رہے ہیں۔ جس کے لئے پہلے چند مقدمات سمجھ لینے ہوں گے پہلا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز محکوم علیہ ہوگی وہ مثبت لہ ضرور ہوگی اس لئے کہ یہ دونوں آپس میں متحد بالذات اور متغائر بالاعتبار ہیں اگر اس کا اعتبار کیا جائے کہ اس پر حکم لگا ہے تو اس حیثیت سے وہ موضوع محکوم علیہ ہے اور اگر یہ ہو کہ محمول کا ثبوت اس کے لئے ہو رہا ہے و اس لحاظ سے یہ مثبت لہ ہوگا۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ثبوت جہاں بھی ہو وہ مثبت لہ کو چاہتا ہے اس لئے کہ ثبوتِ شئی للشئی فرع ہوا کرتا ہے ثبوتِ مثبت لہ کے لئے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس ظرف میں ثبوت ہوگا اُس ظرف میں مثبت لہ کا وجود ہونا چاہیئے اگر ثبوت ذہنًا ہے تو مثبت لہ ذہن میں اور اگر خارجًا ہے تو مثبت لہ خارج میں موجود ہونا چاہیئے چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ موضوع کبھی عدمی بلکہ سلبی ہوا کرتا ہے جیسے کہ قضیہ معدولۃ الموضوع کی طبیعت کو طبیعت عدمی سے تعبیر کرتے ہیں جیسے اللاحی جماد میں اور سالبۃ الموضوع کی طبیعت کو طبیعتِ سلبیہ سے تعبیر کرتے ہیں جیسے مالیس بانسان لیس بحیوان۔ پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ حقیقتِ عدمی من حیث انہ عدمی اور حقیقتِ سلبی من حیث انہ سلبی خارج میں موجود نہیں ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر موجود ہو جائیں تو پھر وہ عدمی اور سلبی نہ رہیں گے۔ اب تقریرِ اعتراض یوں ہوگی کہ طبیعت اور ماہیتِ موضوع قضیہ محصورہ میں اگر اولا اور بالذات محکوم علیہ ہوں تو یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اسے بالذات محکوم علیہ کہو گے تو بموجب مقدمۂ اولیٰ یہ مثبت لہ بھی ہوگا اور جب مثبت لہ ہو تو اس کا خارج میں موجود ہونا بھی ضروری ہوگا کیونکہ ثبوت بحسب الخارج ہے اور چونکہ طبیعتِ موضوع قضیہ کبھی تو عدمی یا سلبی بھی ہوا کرتی ہے اس لئے نفسِ طبیعت کلیہ خارج میں موجود نہیں بلکہ وہ افراد کے ضمن میں پایا جاتا ہے تو یہ خود بالذات خارج میں موجود نہیں اور پھر بھی قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع بدون وجودِ محکوم علیہ فی الخارج کے صادق ہے تو ثابت ہوا کہ مذہب اہل تحقیق اگر درست ہوتا تو چاہیئے تھا کہ یہی موجبہ بدون اُس کے وجودِ موضوع فی الخارج کے صادق نہ آتا حالانکہ وہ صادق ہے تو اہل تحقیق کا مذہب غلط ہے ۱۲

۵۲ قولہ فالحق الخ یعنی حق بجانب جمہور ہے کیونکہ ماقبل تقریر سے ظاہر ہوا کہ طبیعتِ کلیہ مثالِ مذکور میں معدوم ومسلوب ہے جس کی وجہ سے مثبت لہ بننے کی وہ صلاحیت نہیں رکھتا۔ تو محکوم علیہ بھی نہیں ہو سکے گا۔ تو افراد اگرچہ معلوم بالعرض ہیں لیکن محکوم علیہ بالذات ضرور ہیں کیونکہ اس میں کوئی خرابی نہیں اگرچہ افراد حاصل بالعرض اور طبیعت حاصل بالذات ہوا اس لئے کہ ایسا ہوتا ہے کہ بعض دفعہ شئے حاصل بالعرض ہوگی لیکن محکوم علیہ بالذات ہوگی جس کی مثال الاتری سے پیش کر رہے ہیں فتدبر۔ ۱۲

۵۳ قولہ الاتری الخ یہ تائید اُمثال پیش کر رہے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شئے معلوم تو بالعرض ہوگی لیکن باوجود بالعرض معلوم ہونیکے ہ وہ محکوم علیہ بالذات ہوگی کہتے ہیں کہ دیکھئے جہاں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہو وہاں بالذات حصول فی الذہن اور معلومیت ایک مفہوم کلی کی ہوا کرتی ہے اور موضوع لہ بالذات اُس مفہوم کلی کے افراد ہوا کرتے ہیں۔ نہ کہ خود وہ مفہوم کلی۔ فافہم ۱۲۔ (ھدایت) وضع عام اور موضوع لہ خاص کے معنی یہ ہیں کہ واضع عند وضع الالفاظ صرف مفہوم کلی کا لحاظ کرلے اور وضع جو ہو وہ اُس مفہوم کے افراد اور جزئیات کے مقابلہ میں ہو۔ جیسے مضمرات اور اسماءِ اشارات وغیرہ کہ ان میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہوا کرتا ہے کیونکہ یہاں پر حاصل بالذات تو وہی مفہوم کلی ہے اور یہ جزئیات حاصل بالذات نہیں ہیں لیکن محکوم علیہ یہی جزئیات ہیں ۱۲

۵۴ قولہ فالجواب ان مفاد الایجاب الخ یہاں سے اس اعتراضِ سابق کا جواب دے رہے ہیں کہ اعتراض کی بناء جن پانچ مقدمات پر آپ رکھ آئے ہیں اُس میں کا ایک مقدمہ یہ تھا کہ محکوم علیہ بالذات وہی چیز ہے جو مثبت لہ بالذات ہو حالانکہ یہ غلط ہے اور جب یہ مقدمہ باطل ہوا تو اعتراض سارا باطل ہو کر اہل تحقیق کے جانب سے گویا یہ جواب ہو جائے گا خلاصہ اس تغلیطِ مقدمہ کا یہ ہے کہ مثبت لہ اور محکوم علیہ میں نسبت تساوی اور نسبتِ عینیت نہیں بلکہ ان میں عموم خصوص من وجہٍ کی نسبت ہے جس میں ایک مادہ صرف اجتماع کا اور دو مادے افتراق کے نکلتے ہیں اب اُن مادوں کے بیان سے قبل مثبت لہ اور محکوم علیہ کو جاننا چاہیئے۔ مثبت لہ وہ ہے کہ اُسکو کسی شئی کا نفس الامر میں ثبوت ہو چاہے اعتبارِ معتبر اور فرضِ فارض کا اُس میں اعتبار ہو یا نہ ہو اور ثابت کرنیوالے کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ اور محکوم علیہ وہ ہے کہ حکم لگانیوالے کو محکوم بہ اور محکوم علیہ کا علم حکم لگاتے وقت ضرور ہو اس لئے کہ اگر علم نہ ہو تو حکم مجہول المطلق پر لگانا لازم آجائیگا جبکہ ان دونوں کا فرق سمجھ میں آگیا تو اب عموم خصوص من وجہ کے مادے معلوم کر لیجئے اجتماعی مادہ تو ان کا یہ ہوگا جیسے کہا جائے السفینۃ متحرکۃ کہ اس میں محکوم علیہ سفینہ ہی اور یہی مثبت لہ بھی ہے تو مثبت لہ اور محکوم علیہ دونوں یہاں جمع ہوئے یعنی جو مثبت لہ ہے وہی بعینہٖ محکوم علیہ ہے اور جالس السفینۃ متحرک میں متحرک کا حکم جالس پر ہے تو یہ محکوم علیہ بالذات تو ہوا لیکن تحرک کا ثبوت جالس کے لئے بالذات نہیں ہو رہا ہے بلکہ بالعرض یعنی بواسطہ سفینہ کے ہے اس لئے اس جالس کو جو محکوم علیہ بالذات ہے مثبت لہ بالذات نہیں کہہ سکتے ہیں۔ تو اگر ہر محکوم علیہ بالذات کے لئے مثبت لہ بالذات ہونا ضروری ہوتا تو یہاں جالس کے لئے حرکت کا ثبوت بھی بالذات ہونا چاہیئے تھا حالانکہ ایسا نہیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ ضروری نہیں کہ جو محکوم علیہ بالذات ہو وہ مثبت لہ بھی بالذات ہو اسی طرح الاسود متحیز کو لے لیجئے کہ اسمیں مثالِ ثانی کا عکس ہو رہا ہے کہ اس میں تحیز کا ثبوت بالذات تو الاسود کو ہے اور وہ جسم کہ جو اسود ہے وہ محکوم علیہ ہے لیکن بالعرض تو یہاں جو مثبت لہ ہے ع بالذات وہ محکوم علیہ بالذات نہیں یہ دوسرا مادہ افتراق کا ہوا جس سے ثابت ہوا کہ یہ مقدمہ صحیح نہیں ع کہ جو چیز محکوم علیہ ہوگی اُس کیلئے مثبت لہ ہونا بھی ضروری ہے۔

٥١ قولہ ہو الثبوت مطلقاً الخ یعنی قضیۂ حملیۂ موجبہ کا سارا مفاد مطلقاً ثبوت ہے چاہے وہ بالذات ہو یا بالعرض اور ظاہر ہے کہ جو حکم طبیعتِ عدمیہ یا سلبیہ کے افراد کو ثابت ہے وہ فی الجملہ یعنی بالعرض طبیعت کو بھی ثابت ہوتا ہے لہذا طبیعتِ موضوع باوجود بعض امثال میں مثبت لہ بالذات بننے کی صلاحیت نہ رکھنے کے محکوم علیہ بالذات بننے کی صلاحیت رکھتی ہے کیونکہ ثابت ہوا کہ ان دونوں میں تساوی کی نسبت نہیں جس کی وجہ سے ایک کی نفی سے دوسری کی بھی نفی ضروری ہو بلکہ ابھی بیان ہو چکا کہ محکوم علیہ اور مثبت لہ میں عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت ہے فتفکر وتشکر ١٢-

مطلقا ہو[٥١] الثبوت مطلقا فکل حکم ثابتٌ للافراد ثابت للطبیعة فی الجملة اما انہ لماذا اوّلا وبالذات للطبیعة او للفرد فمفہوم زائد علی الحقیقة فتامّل[٥٢] المحصورات[٥٣] اربع الموجبة الکلیة وسورہا[٥٤] کل ولام الاستغراق والموجبة الجزئیة وسورہا بعض وواحد والسالبة الکلیة وسورہا لاشئ ولا واحد ووقوع النکرة تحت النفی والسالبة الجزئیة وسورہا[٥٥] لیس کل ولیس بعض وبعض لیس وفی[٥٦] کل لغة سور یخصہا تبصرة قد جرت عادتہم بانہم یعبرون[٥٧]

٥٢ قولہ فتامل الخ شاید اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہو کہ قضایائے مستعملہ فی العلوم میں صرف ثبوت بحسب الذات یعنی من غیر واسطةٍ فی العروض کا حکم ہوا کرتا ہے اور اس سے انکار کرنا خواہ مخواہ کی ہٹ دھرمی ہے کیونکہ ثبوت بالعرض تو حقیقۃً ثبوت ہی نہیں ہے اس لئے کہ اس پر تو خود یقین حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ حصول الیقین بالواسطہ متحقق نہ ہو اور اس کے علاوہ اکثر مواضع میں ثبوت المحمول لعنوان الموضوع بالذات رائج بھی ہے بلکہ اسکا عکس ظاہر ہے کیونکہ بسا اوقات موضوع قضیہ ایک ایسا عرض ذاتی ہوا کرتا ہے جو خارج میں معدوم ہوا کرتا ہے اسلئے حق بات یہی ہے کہ علمِ حکمت کے متعارف اور مشہور قضایا میں حکم بالذات افراد پر ہوا کرتا ہے کما علیہ المتاخرون وبہ قال بحر العلوم ١٢ ٥٣ قولہ المحصورات اربع الخ وہ نسبتیں جن کا بیان تصورات میں ہوا ہے قضیہ کے لئے مادہ اور مآخذ ہیں اس طرح کہ تساوی سے دو قضیئے موجبے کلیے بنتے ہیں اور تباین سے دو سالبے کلیے اور عموم خصوص مطلق سے اگر خاص موضوع ہو تو موجبہ کلیہ اور اگر عام موضوع ہو تو ایک موجبہ جزئیہ دوسرا سالبہ جزئیہ اور عموم خصوص من وجہٍ سے ایک موجبہ جزئیہ اور دوسرا سالبہ جزئیہ بنتا ہے فافہم ١٢ ٥٤ قولہ وسورہا کل الخ یعنی چونکہ محصورہ میں حکم افراد پر ہوا کرتا ہے اس لئے ان کی مقدار ظاہر کرنے کے لئے خاص الفاظ مقرر ہیں جن کو سُور کہتے ہیں تو موجبہ کلیہ کا سُور کُل اور لام استغراق ہے نیز بعض نے اسماءِ عدد کو بھی موجبہ کلیہ کا سُور کہا ہے تو کلُّ نارٍ حارّةٌ موجبہ کلیہ ہوگا جس کے معنے یہی ہوں گے کہ کل واحدٍ من افراد النار حارة اور موجبہ جزئیہ کا سُور بعض اور واحد ہے جیسے کہیں کہ بعض الحیوان او واحد من الحیوان انسانٌ اور سالبہ کلیہ کا سُور لاشئے اور لا واحد ہے۔ نیز وقوع نکرہ تحت النفی بھی اس کا سُور ہے کیونکہ وہ بھی اپنے اصل وضع کی اعتبار سے استغراق کا فائدہ دیا کرتا ہے جیسے لاشئے یا لا واحد من النّاس بجمادٍ اور سالبہ جزئیہ کا سُور لیس کل بھی ہے اور لیس بعض بھی اور بعضُ لیس بھی کیونکہ سلبِ جزئی کبھی رفعِ ایجابِ کلی کے ضمن میں متحقق ہو جایا کرتی ہے اور کبھی خود اس سے م

م مرادِ رفعِ ایجابِ جزئی ہی ہوتی ہے تو لیس کل حیوانٍ انساناً اور لیس بعض الحیوان انساناً اور بعض الحیوان لیس بانسانٍ یہ تینوں سالبہ جزئیہ کے امثال ہونگے ١٢ ٥٥ قولہ وسُورہا لیس کل الخ مناطقہ میں یہ مشہور ہے کہ لیس کل کی دلالت مطابقۃً رفعِ ایجابِ کلی پر ہے لیکن التزاماً اس کی سلب جزئی پر بھی دلالت ہوا کرتی ہے باقی رہے لیس بعض اور بعض لیس تو یہ دونوں اس کے عکس پر ہیں وفیہ ما فیہ فتفکر پھر لیس بعض اور بعض لیس میں باہمی فرق یہ ہے کہ لیس بعض کبھی سلبِ کلی کے لئے بھی مستعمل ہوا کرتا ہے کیونکہ اس میں وقوعِ نکرہ تحت النفی کا تحقق ہے جو سلبِ کلی کی علامت ہے بخلاف بعض لیس کے کہ یہاں نکرہ تحت النفی نہیں بلکہ نفی بعد النکرہ ہے اس لئے یہ ہمیشہ سلبِ جزئی ہی کے لئے آیا کرے گا ١٢ ٥٦ قولہ وفی کل لغتہ الخ مثلاً اردو زبان میں جب ہم انہیں قضایا کا ذکر کرینگے تو علی الترتیب یوں کہیں گے کہ سب انسان جاندار ہیں اور بعض آدمی لکھنا بھی جانتے ہیں۔ اور کوئی شجر بھی حیوان نہیں ہے۔ اور بعض حیوان انسان نہیں۔ تو ان میں پہلا موجبہ کلیہ دوسرا موجبہ جزئیہ تیسرا سالبہ کلیہ اور چوتھا سالبہ جزئیہ ہوگا فافہم ١٢

٥٧ قولہ یعبرون الخ چونکہ منطق کے تمام قوانین قاعدۂ کلیہ کے طور پر ہیں اس لئے ان کی وضاحت کی غرض سے اگر مناطقہ کسی ایک مخصوص مادے کی مثال کو لیکر ہر وقت اُس سے کام لیتے تو یہ وہم پیدا ہو جاتا کہ شاید وہ قاعدہ اسی خاص مثال کے ساتھ ہی خاص ہے۔ جس کو بار بار لایا جاتا ہے اس لئے اِس وہم کی دفعیہ کی خاطر مناطقہ نے یہ اصطلاح مقرر کی اور عادت یہی ڈالی کہ قضیہ کے موضوع کو ج اور محمول کو ب سے تعبیر کریں گے تاکہ کسی مثالِ خاص کے ساتھ کسی قاعدہ کی تخصیص نہ ہو۔ نیز اختصار بھی انہیں حروف سے بیان کرنے میں حاصل ہوگا کیونکہ موجہات میں آگے چل کر جب اُن کے مرکبات کا بیان آتا ہے تو اُس کے طویل ہونے کے سبب خلطِ مضمونِ قضیہ کا خطرہ رہتا ہے اس لئے اختصار ضروری ہے ١٢

+

عن الموضوع بج وعن[51] المحمول بب والاشهر التلفظ[52] بهما اسماً مركبا كالمقطعات القرآنية ويدل على ذالك انهم يعبرون[53] بالجيم والجيمية والباء والبائية وبالجملة اذا ارادوا التعبير عن الموجبة الكلية مثلا اجراء للاحكام جردوها عن المواد دفعا لتوهم الانحصار وقالوا كل ج ب فههنا اربعة امور فلنحقق احكامها[54] في مباحث الاول[55] ان الكل بمعنى الكلي مثل كل انسان نوع وبمعنى الكل المجموعي نحو كل الانسان لايسعه هذه الدار وبمعنى الكل الافرادي والفرق[56]

٥١ قوله وعن المحمول بب الخ خیال کرنے کا مقام ہے کہ حروفِ تہجی سے جب اختصارِ قضیہ کے خاطر انتخابِ حروف کی ضرورت پڑی تو اوّلین حرف جو الف ہے اُس کو نہیں لیا کیونکہ وہ ساکن ہے اس لئے با، کو لیا پھر تا، اور ثا، چونکہ مشابہت صُوری با، سے رکھتے تھے اس لئے اُسے بھی چھوڑ کر جیم کو لیا لیکن پھر بھی ایک حکمت اور کی کہ ب کو ج سے مؤخر کیا یعنی موضوع جو کہ مقدم ہے اُس کی حرف مؤخر سے تعبیر کی اور ب جو کہ مقدم ہے ج سے اُس کو جزءِ مؤخر یعنی محمول کی تعبیر کے لئے وضع کیا اور یہ حکمت اس لئے کی کہ انحرافِ لفظی انحراف معنوی پر دال ہے اور یا شاید اسلئے کہ کسی کا حروفِ تہجی کے شمار کی طرف دھیان نہ ہو اور یا اس لئے کہ چونکہ ابجد کے حساب سے با، کا عدد دو اور ج کا عدد تین ہے اور موضوع کی جانب میں بھی چونکہ تین چیزیں ہیں یعنی ذاتِ موضوع وصفِ عنوانیِ موضوع اور ما صدق علیہ الموضوع اور محمول کی جانب میں دو چیزیں ہیں وصفِ عنوانیِ محمول اور ما صدق علیہ المحمول اس لئے موضوع کی ج سے اور محمول کی ب سے تعبیر کی۔ اگرچہ یہ نکات بعد الوقوع ہیں لیکن پھر بھی فائدہ سے خالی نہیں ہیں ١٢ ٥٢ قوله التلفظ بهما اسماً مركبا الخ یعنی اشہر یہ ہے کہ ان کو کل جیم با، پڑھنا ہوگا اس لئے کہ سُوَرِ قرآن کریم کی ابتدا میں حروفِ مقطعات ہیں اُس کا تلفظ بھی مرکب طور سے ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہاں مصنفؒ اشتہرت کا حکم اپنے زمانہ کے اعتبار سے اگر لگا چکے ہوں تو یہ درست ہے ورنہ ان کا یہ کہنا درست نہیں اس لئے کہ اختصار کا جو فائدہ تھا وہ تو اس صورت میں یقیناً فوت ہو جاتا ہے کیونکہ کل انسان حیوانٌ کہنے اور کل جیم با، کہنے میں اتنا فرق تلفظ کے اعتبار سے نہیں ہے۔ نیز ابنِ حاجبؒ نے کہا ہے کہ الاصل فی کل کلمۃٍ ان تکتب بصورۃ لفظها۔ لهذا اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جس طرح یہ حروف لکھے جاتے ہیں اسی طرح اسے بسیطاً پڑھنا بھی چاہیے۔ رہا قرآنی مقطعات پر اس کا قیاس کرنا تو یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ اس کے متعلق تو قرآن کریم کی راویوں سے چونکہ ایسے ہی پڑھا جانا منقول ہے اس لئے اُس کے امرِ توقیفی ہونے کی وجہ سے ورود النقل کے سبب مجبوراً مقطعات کا تلفظ مرکباً کیا جاتا ہے۔ اگرچہ قاعدہ کے خلاف ہے تو اس حروف کا مقطعات قرآنیہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔ تو مصنفؒ کے زمانہ میں اگر ایسی غلط طریقہ پر اس کے بولے جانے کی شہرت تھی تو یہ ہم پر حجت نہیں۔ صحیح یہی ہے کہ جیسے یہ حروف بسیط لکھے جاتے ہیں ویسے ہی بسیط پڑھے بھی جائیں گے ١٢ ٥٣ قوله يعبرون بالجيم الخ یہ ان کا استدلال ہے کہ اگر اس کا تلفظ بسیط ہوتا تو چاہیئے تھا کہ اس سے جیمیت سے تعبیر نہ کرتے بلکہ جیمت اور بیت سے تعبیر کرتے لیکن یہ کہنا بھی صحیح نہیں اس لئے مو کہ اس طرح تو تمام حروف میں پایا جارہا ہے حالانکہ ان کا تلفظ بسیط ہی ہوا کرتا ہے کما یقتضیہ قاعدۃ الخط فافہم ١٢ ٥٤ قوله في مباحث الخ محصورات اربعہ کے متعلق بیانات کو چار مباحث میں بیان کرنے کا ارادہ کررہے ہیں اس لئے کہ ہر محصورہ چار چیزوں پر مشتمل ہوا کرتا ہے مثلاً ان میں سے موجبہ کلیہ کو لیجیئے کہ اس میں ایک تو حرفِ سُور یعنی لفظ کُل ہے اور دوسرا موضوع تیسرا المحمول اور چوتھا حمل المحمول على الموضوع تو ان چار چیزوں کی تفصیلات کو علیحدہ علیحدہ مبحث میں بیان فرمائیں گے۔ ١٢ ٥٥ قوله الاول ان الكل الخ کہتے ہیں کہ موجبہ کلیہ کا سُور جو کل ہے مشترک لفظی ہونے کی وجہ سے تین معنی پر اس کا اطلاق ہوا کرتا ہے ایک کل بمعنی کلی جس کی مثال کل انسان نوعٌ ہے تو اس سے قضیہ طبعیہ بنتا ہے اور حکم نفسِ طبیعت پر اس وقت ہو کر اس کے معنی الانسان الکلی نوعٌ کے ہوں گے۔ اور دوسرا کل مجموعی کہلاتا ہے جیسے کل الانسان یعنی مجموع الانسان لایسعہ ہذہ الدار تو اس کا مدخول کبھی افراد ہوتے ہیں اور کبھی اجزاء جیسے کل زید حسنٌ کہ اس میں اُس کے جمیع اجزاء کے حسین ہونے کا حکم ہے۔ تیسرا کُل افرادی ہے جس میں اُس کے مدخول کے ہر ہر فرد کو حکم ثابت ہوا کرتا ہے خواہ وہ علی سبیل الاجتماع ہوں یا علی سبیل التعاقب یا علی سبیل البدلیۃ ١٢ ٥٦ قوله والفرق الخ یعنی ان تینوں کا باہمی فرق آسان ہے کیونکہ کل بمعنی کلی کا انقسام جزئیات کی طرف ہوا کرتا ہے اور کلِ مجموعی کا انقسام اجزاء کی طرف ہوا کرتا ہے کیونکہ جزئی پر کلی صادق آتی ہے اور جزء پر کل صادق نہیں آتا۔ یعنی الجدار بیتٌ کہنا صحیح نہیں ہے تو جزء اور جزئی کے درمیان بہت فرق ہوا اس لئے کہ جزئی وہ ہوا کرتی ہے (بقیہ برصفحہ آئندہ)

بین المفہومات الثلثۃ ظاہر والمعتبر[۵۱] فی القیاسات والعلوم ہو المعنی الثالث والمشتمل[۵۲] علیہ ہی المحصورۃ اما الاولی فطبعیۃ والثانیۃ شخصیۃ او مہملۃ والتی اشتملت علی البعض المجموعی فمہملۃ الثانی[۵۳] ان ج لانعنی بہ ما حقیقتہ ج ولا ما ہو موصوف بہ بل اعم منہما وہو ما یصدق علیہ ج من الافراد وتلک[۵۴] الافراد

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کہ اس پر کلی محمول ہو سکے جیسے زید کہ انسان کا جزئی ہے بخلاف جزر کے کہ اُس پر کل محمول نہیں ہوا کرتا تو سقف اور جدار اجزاءِ بیت ہیں اور بیت کا حمل صرف سقف یا صرف جدار پر درست نہیں نیز کل بمعنی کلی جہاں مراد ہو وہاں عام احکام تو ثابت ہو سکیں گے لیکن خاص احکام کا اجراء وہاں نہیں ہو سکے گا۔ تو الانسان الکلی ضاحکٌ یا آکلٌ نہیں کہا جا سکتا ہاں الانسان الکلی نوعٌ کہنا صحیح ہو گا تو یہ دونوں کے درمیان فرق ہوا اور کل افرادی میں ہر واحد واحد پر یہ حکم لگانا صحیح ہو گا کہ انہ شخص واحد بخلاف کل بمعنی کلی اور کل مجموعی کے اس لئے کہ کل بمعنی کلی میں تو سرے سے اشخاص ہی نہیں ہیں اور کل مجموعی میں واحد واحد کو شخص نہیں کہا جا سکتا بلکہ وہ مجموع الاشخاص والاجزاء ہوا کرتا ہے۔ اور بعض لوگ انکا باہمی فرق یوں بیان کرتے ہیں کہ کل بمعنی الکلی کلِ افرادی کا جز ہے اور کلِ افرادی پھر کلِ مجموعی کا جزء ہے اور ظاہر ہے کہ جزء کل کے ضرور مغائر ہوا کرتا ہے۔ لہذا اس مسلک پر ان تینوں میں کا ہر واحد دوسرے کے غیر ہی ہو گا فافہم ۔۱۲۔

۵۱ قولہ والمعتبر فی القیاسات الخ اس لئے کہ اگر کل بمعنی کلی اور کلِ مجموعی کا بھی قیاسات میں اعتبار کر لیا جاوے تو اشکالِ اربعہ میں سے بدیہی الانتاج جو شکلِ اول ہے اس کا بھی نتیجہ درست نہیں نکل سکے گا۔ مثلاً جب کہا جائے کہ زیدٌ انسانٌ وکلُ انسانٍ نوعٌ تو اب اگر اس میں کل بمعنی الکلی لے لیا جاوے تو اس کا نتیجہ زیدٌ نوعٌ ہو گا۔ اسی طرح اگر کہدیں کہ زیدٌ انسانٌ وکل انسانٍ لایسعہ ہذہ الدار اور کل یہاں کل مجموعی مُراد لیں تو اس کا نتیجہ زیدٌ لایسعہ ہذہ الدار نکلے گا تو باوجود اسکے کہ دونوں قیاسوں کے صغریٰ اور کبریٰ صادق ہیں لیکن نتیجہ دونوں صورتوں میں کاذب ہی ہے جس کی ذمہ داری کل کو بمعنی کلی اور کل کو بمعنی کل مجموعی لینے پر آتی ہے فاحفظ ہذا واما التفصیل ففی شرح المطالع ۱۲

۵۲ قولہ والمشتمل علیہ الخ یعنی جو قضیہ کل افرادی پر مشتمل ہو وہ محصورہ ہے جیسے کلِ انسانٍ حیوانٌ اور جو کل بمعنی کلی پر مشتمل ہو وہ طبعیہ ہے جیسے کل حیوانٍ جنسٌ یعنی الحیوان الکلی جنسٌ اور جس قضیہ میں کلِ مجموعی آیا ہو تو اُس میں دیکھیں گے اگر اُس کا مدخول جزئی حقیقی ہو جیسے کل زیدٍ حسن یا کل الرمان ماکول تو وہ قضیہ شخصیہ ہو گا اور اگر مدخول اُس کا کلی ہو جیسے کل الانسان لایسعہ ہذہ الدار تو پھر وہ مہملہ ہے کیونکہ اس وقت مجموع الانسان پر حکم ہے لیکن اُس میں زیادتی اور نقصان کا بھی احتمال ہے تو گویا کہ اس میں حکم افراد پر بدون بیانِ کمیتِ افراد کے ہوا اور ایسا مہملہ عند المتاخرین میں ہوا کرتا ہے تو اگرچہ بعض نے مطلقاً شخصیہ ہونے کا اس پر فتویٰ لگایا ہے اور بعض نے مطلقاً مہملہ ہونے کا لیکن مصنف نے دونوں کی تردید کی کہ دونوں پر علی الاطلاق کلیۃً صرف شخصیہ یا مہملہ کا حکم لگانا صحیح نہیں بلکہ اس میں لفظِ کل کے مضاف الیہ کے جزئی اور کلی ہونے پر اس کے شخصیہ یا مہملہ ہونیکا دارومدار رہے گا۔ اس کے علاوہ جو قضیہ بعضِ مجموعی پر مشتمل ہو تو وہ بالاجماع مہملہ ہے فافہم ۱۲۔

۵۳ قولہ الثانی ان ج الخ چونکہ قضیۂ محصورہ دو قسم کا ہوا کرتا ہے ایک وہ جس کی موضوع اپنے افراد کے لئے ذاتی بن رہا ہو جیسے کل انسانٍ حیوانٌ اور دوسرا وہ جس کی موضوع اپنے افراد سے خارج یعنی عرضی ہو جیسے کل کاتبٍ ضاحک اور موضوع سے تعبیر کرنیوالا حرف ج ہے اس لئے اس سے ایسی معنی مراد لینی چاہئیں جو محصورہ کے ان دونوں قسموں کو شامل ہوں اور دونوں پر منطبق ہوں لہذا مصنف کہتے ہیں کہ ہم ج سے صرف وہ افراد مراد نہیں لیتے ہیں جن کے لئے ج اُس کی تمام ماہیت اور ذاتی ہو۔ ورنہ وہ قضایا پھر اس سے خارج ہو جائیں گے جن کا موضوع اُسکے مصداق کے لئے ذاتی نہیں۔ اور اسی طرح علی سبیل التعیین نہ وہ افراد ج سے مراد ہیں جو موصوف بالموضوع ہوں یعنی جن کے لئے موضوع اُسکا وصفِ عارض ہو ورنہ پھر قسم اول یعنی وہ قضایا اس سے خارج ہو جائیں گے جن کا موضوع اُن کی افراد کی عینِ ماہیت ہو بلکہ ہماری مراد ج سے اس کے مطلقِ افراد ہیں جس میں کسی ایک کے ساتھ بھی تخصیص نہیں تاکہ قضیہ کی تفسیر عام ہو کر تمام قضایائے مستعملہ فی العلوم پر منطبق ہو سکے اور قضیہ کے احکام قوانین کلیہ ہوں ۱۲۔

۵۴ قولہ وتلک الافراد الخ یعنی موضوع کے افراد کبھی نفس الامری ہوا کرتے ہیں اور کبھی اعتباری تو اگر موضوع کسی قضیئے کی نوع ہو یا فصل ہو یا خاصہ ہو تو وہاں افرادِ حقیقیہ شخصیہ مراد ہوں گے جیسے کل انسانٍ حیوانٌ اور کل ناطقٍ حیوانٌ اور کل کاتبٍ حیوانٌ ہیں کہ اِن کے افراد کسی اعتبار کرنے والے کے اعتبار کے تابع نہیں ہیں بلکہ خصوصیتہا بحسب نفس امر ہا ظاہر۔ اور اسی طرح اگر موضوع جنس یا فصلِ متوسط یا عرضِ عام ہو جیسے کل حیوانٍ یا کل حساسٍ یا کل ماشٍ جسمٌ تو اس میں بھی ان کی افراد کی خصوصیت بحسب نفس الامر ہو گی لا باعتبار کما فی الاعتباریۃ ۱۲۔

۵۱ وقد تکون اعتباریۃ الخ یعنی کبھی موضوع کے افراد نفس الامری نہیں ہوا کرتے ہیں بلکہ اعتباری ہوتے ہیں جیسے الانسان النوع یا الحیوان الجنس یا الضاحک الخاصۃ وغیرہ کہ ان میں مثلاً الانسان النوع فرد ہے مطلق انسان کے لئے لیکن تب جب کہ اس کی قید کا اعتبار کیا جائے ورنہ نہیں وعلیٰ ہذا قیاس البواقی مثلاً مطلق حیوان جس میں اطلاق وعموم کی قید کا بھی لحاظ نہ ہو اُس سے الحیوان الجنس خاص ہے اس لئے کہ اس میں جنسیت کا جو اطلاق وتعمیم پر دال ہوا کرتا ہے اضافہ ہونے پر یہ مطلق نہ رہا بلکہ من وجہٍ مقید ہوا اور مقید اخص ہوا کرتا ہے۔ مطلق سے تو الحیوان الجنس مطلق حیوان کا فرد ہوا لیکن فردِ حقیقی نہیں بلکہ فردِ اعتباری باقی افرادِ حقیقیہ اور اعتباریہ کے درمیان فرق ظاہر ہے ۱۲

قد تکون حقیقیۃ کالافراد الشخصیۃ والنوعیۃ وقد[51] تکون اعتباریۃ کالحیوان الجنس فانہ اخص من مطلق الحیوان الا ان[52] المتعارف فی الاعتبار القسم الاول ثم الفارابی[53] اعتبر صدق[54] عنوان الموضوع علیٰ ذاتہ بالامکان حتی یدخل فی کل اسود الرومی والشیخ[55] لما وجدہ مخالفا للعرف واللغۃ اعتبر صدقہ علیہا بالفعل فی الوجود الخارجی او فی الفرض الذہنی بمعنی[56] ان العقل یعتبر اتصافہا بان وجودہا بالفعل فی نفس الامر یکون کذا سواء وجد اولم یوجد فی الذات[57] الخالیۃ

۵۲ قولہ الا ان المتعارف الخ یعنی افراد کبھی حقیقی اور کبھی اعتباری ہوا کرتے ہیں لیکن معتبر افرادِ حقیقیہ للموضوع ہیں چاہے وہ حصصیہ افراد ہوں یا غیر فافہم ۱۲

۵۳ قولہ ثم الفارابی الخ فارابی فلاسفۂ مشہورہ میں سے ہیں ان کی کنیت ابو النصر اور لقب معلم ثانی ہے۔ کیونکہ فنِ حکمت کو انہوں نے مرتب ومہذب کرکے لغتِ یونان سے عربی میں منتقل کیا تھا ۳۳۲ھ میں مطیع باللہ نامی خلیفۂ عباسی کے زمانہ میں یہ گذر چکے ہیں۔ فنِ حکمت کا معلم ارسطا طالیس ہے جنہوں نے اسکندرِ رومی کے حکم سے حکمت کے قوانین کو اوّلاً مدون کیا تھا اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ علمِ منطق کا ذو القرنین نے ایجاد کیا تھا والعلم عند اللہ ۱۲-

۵۴ قولہ صدق عنوان الموضوع الخ عنوانِ موضوع اُسے کہتے ہیں جس سے موضوع کی ذات کی تعبیر کی گئی ہو چاہے وہ ذاتی ہو جیسے کل انسانٍ حیوان میں یا عرضی ہو جیسے کل کاتبٍ حیوانٌ۔ تو اسی عنوانِ موضوع کے اپنی ذات پر صادق ہونیکے بارہ میں شیخ بوعلی بن سیناؒ اور ابونصر فارابیؒ کا اختلاف ہے۔ فارابی کا نظریہ یہ ہے کہ یہ صدق بالامکان ہونا چاہئے تاکہ کل اسود کذا جیسے امثال میں وہ افراد بھی شامل ہوں جن پر صدقِ سواد ممکن ہو تو ان کے خیال میں اس مثال سے رومی بھی اس حکم میں داخل ہوگا کیونکہ نفس ماہیتِ انسانیہ کالے ہونے سے انکاری نہیں۔ محقق طوسیؒ نے شرحِ اشارات میں ان کے اس مذہب کو باطل کہنے کی وجہ سے کہا ہے کہ اگر یہ صحیح ہو تو جب کوئی کل انسانٍ حیوانٌ کہے تو اس اتصافِ امکانی کے مسلک پر چاہئے کہ یہ حکم نطفۂ انسانیہ پر بھی لگ جائے کیونکہ ظاہر ہے کہ نطفہ کا متصف بالانسانیت ہونا باعتبار مایکون کے ممکن ہے حالانکہ کوئی عاقل نطفہ پر انسان ہونیکا حکم نہیں لگا سکتا لہٰذا فارابیؒ کا مذہب جیسے کہ عند الشیخ عرف ولغت کے مخالف ہے اسی طرح محقق کے بھی مخالف ہے لیکن فیہ ما فیہ کما سنقول انشاء اللہ تعالیٰ ۱۲ - ۴

۵۵ قولہ والشیخ لما الخ یہاں سے مصنفؒ شیخ بوعلی بن سیناؒ کا مسلک بیان کر رہے ہیں کہ انہوں نے فارابیؒ کے مذہب کے متعلق کہا ہے کہ یہ تو عرف اور لغت دونوں کے خلاف ہے کیونکہ صدقِ وصفِ عنوانیٔ موضوع علیٰ ذاتِ الموضوع بالفعل یعنی فی احد الازمنۃ الثلاثۃ ہونا چاہئے۔ ہاں پھر اُس کے وجود میں تعمیم کرنی ضروری ہے کہ عام اس سے کہ ذاتِ موضوع موصوف بالوصف العنوانی للموضوع خارج میں موجود ہو یا اُس کا ذہناً وجود ہو اور یا فرضاً باقی فارابیؒ کے مذہب کا عرف ولغت کے مخالف اور بعید ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ایسی کوئی چیز جو کسی صفت کے مبدء سے کبھی بھی متصف نہ ہو نہ فی الحال اور نہ ازمنۂ ثلاثہ میں سے کسی زمانہ میں تو اُس پر اُس صفت کا اطلاق عرفاً بھی ناجائز ہوتا ہے اور لغۃً بھی۔ جب ایسا ہونا خلافِ عقل ہے تو صرف امکانِ اتصاف پھر کس کام کا ہو کر رہیگا لہٰذا فارابیؒ کا مسلک عرف ولغت دونوں سے کچھ بعید ہے فافہم ۱۲-

۵۶ قولہ بمعنی ان العقل الخ ذات موضوع میں اُس کی تعمیم فی الوجود الخارجی والذہنی کا ہونا تو واضح تھا البتہ فرضِ ذہنی کی تعمیم کی وضاحت کرنی ضروری تھی تو کہہ رہے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جب کبھی عقل اُس موضوع کے وجود کا اعتبار کرلے تو وہ وصفِ عنوانی سے خالی نہ ہو لہٰذا ایسی ذات جو ہمیشہ ہمیشہ کیلئے سواد سے خالی ہو وہ شیخ کی رائے پر کل اسود کذا کے حکم میں داخل نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان کے مذہب پر وجوداً تعمیم ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہو یا فی الذہن۔ فرضِ اتصاف میں تعمیم ان کے نزدیک معتبر نہیں ۱۲

۵۷ قولہ فالذات الخالیۃ الخ یہ تو ظاہر ہے لیکن شرح اشارات میں محقق طوسیؒ نے فارابیؒ کے مذہب کو تحقیقاً بھی غلط ثابت کرنے کا جو دعویٰ کرکے کل انسانٍ حیوانٌ میں ثبوتِ انسانیت للنطفۃ کا جو اعتراض کیا ہے جس کا ہم نے اُوپر ذکر بھی کیا اُس میں طوسیؒ نے مخاطبین کو مغالطہ میں ع

کوشش کی ہو حالانکہ فارابیؒ کی مراد امکان سے امکان استعدادی نہیں ہے بلکہ مراد اُس سے امکان عام ہے جو ضرورت کے مقابل آتا ہے۔ نیز محقق طوسیؒ کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ نطفہ میں انسان بننے کی استعداد ہے

کیونکہ مستعد کا موجود ہونا مستعد لہ کے وجود کیساتھ واجب اور ضروری ہوا کرتا ہے حالانکہ نطفہ عند صیرورتہا انسانا ع

م ہ اولیٰ النفس رجحانا وغیرہ الوہم ۔۔۔ والتفصیل فی المطولات ۱۲-

[illegible]

عن السواد دائماً لا تدخل فی کل اسود علی رای الشیخ ومن[۵۱] قال بدخولها علی رایه فقد غلط من قلة تدبره فی بعض عباراته نعم الذوات المعدومة التی ہی اسود بالفعل بعد الوجود داخلة فیه الثالث[۵۲] الحمل اتحاد المتغایرین فی نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحاداً بالذات او بالعرض وهو[۵۳] اما ان یعنی به ان الموضوع بعینه المحمول فیسمی الحمل الاولی وقد یکون نظریاً ایضاً او یقتصر فیه علی مجرد الاتحاد فی الوجود فیسمی الحمل الشائع المتعارف وهو المعتبر فی العلوم وینقسم[۵۴] بحسب کون المحمول

۵۱ قولہ ومن قال بدخولہا الخ شارح مطالعؒ وغیرہ نے شیخ کے مذکورۂ بالا تعمیم سے تعمیم فی الاتصاف مراد لے کر کہا کہ وہ ذات جو ہمیشہ سواد سے خالی ہو اگر عقل اُس کو متصف بالسواد فرض کرلے تو شیخ کی رائے پر بھی وہ کل اسود کذا کے حکم میں داخل ہو جائے گا اور فارابیؒ کے قول پر اس کا داخل ہونا فرضِ عقل پر موقوف نہیں تو مصنفؒ کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے شیخ کی مراد کو سمجھا ہی نہیں کیونکہ وہ ذات جو کبھی متصف بالسواد نہ ہو شیخ کی رائے پر کل اسود کذا میں داخل نہیں ہاں وہ ذاتِ معدومہ جو بعد الوجود یعنی کہیں جب موجود ہو جائے تو بالفعل اُس وقت پھر وہ اسود کے تحت داخل ہوگا یعنی بات صاف یہ ہے کہ عند الشیخ تعمیم وجود میں ہے اتصاف بالسواد میں تعمیم نہیں کما قال بحر العلومؒ انه لیس المراد بالجعل جعل الاتصاف واختراعه بل جعلُ وجود الافراد وفرضه لیتمکن العقل من اعتبار اتصافه فی الواقع بالعنوان بالفعل علی ما یقتضیه سوق کلامه الخ نیز اگر فارابیؒ کا مقصد امکان سے امکانِ حکمی ہو تب تو فرق ظاہر ہے لیکن اگر اُن کی مراد اس سے امکانِ منطقی ہو تو پھر ان میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی فرق ہی نہیں بلکہ صرف فرق ان میں مفہوماً رہے گا کما قاله بحر العلوم مفصلاً ۱۲۔

۵۲ قولہ الثالث الخ یہ بحث حمل المحمول علی الموضوع کی کیفیت اُس کی تحقیق اور تعریف وغیرہ کے بارہ میں ہے۔ حمل کی تعریف پہلے بیان کر رہے ہیں کہ جن دو چیزوں میں تغائر ہو خواہ عقلاً یا ذہناً اُن کو بحسب من الوجود متحد کر دینے کا نام حمل ہے مثلاً وجودِ جنس اور وجودِ فصل میں تعقل کے اعتبار سے تغائر ہے تو ان کو خارج میں متحد کر دیا جاوے یا مثلاً العنقاء طائر میں اس کی تقدیری اور فرضی وجود کے اعتبار سے ان کو متحد کر دیا گیا ہے کیونکہ عنقاء کا خارج میں وجودِ نفس الامری نہیں ہے ۱۲۔

(تنبیہ) عام طور پر مناطقہ کے ہاں حمل کی تعریف اس الفاظ سے مشہور ہے کہ ہو اتحاد المتغائرین ذہناً فی الخارج یعنی وہ دو چیزیں کہ ذہناً وہ متغائر ہوں اُس کو خارج میں متحد بنانا لیکن مصنفؒ نے اس تعریفِ مشہور سے عدول کیا اور اتحاد المتغائرین فی نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود سے حمل کی تعریف بیان کی تو مصنفؒ کی اس عدول عن تعریف المشہور کی ایک وجہ ہے وہ یہ کہ تعریفِ مشہور سے مفاہیم ذہنیہ کا خروج لازم آرہا تھا۔ اسی طرح حملِ اوّلی بھی اُن کی تعریف سے نکل جاتی تھی اب مصنفؒ نے جس طرح تعریف کی ہے اس سے یہ دونوں داخل ہو جائیں گے کیونکہ اس میں جب عقل ایکدفعہ کسی ایک شئی کا تعقل اور لحاظ کر کے اُسے موضوع بنائے اور پھر دوسری دفعہ اُسی شئے کا تعقل محمول بنانے کیلئے کرکے یوں کہہ دیا جائے کہ الانسان انسان تو اس میں چونکہ تغائر فی نحو من التعقل ثابت ہوا اور اتنا تغائر حمل کے لئے کافی ہے لہذا یہ حمل صحیح ہوگی بخلاف تعریفِ مشہور کے کہ اُس سے ۲

۲ اس جیسے قضایائے ذہنیہ نکل جاتے تھے کیوں کہ ان ذہنی قضایا میں خارج کے اعتبار سے اتحاد ہوتا ہی نہیں اور مشہور تعریف میں متغائرین ذہناً کا اتحاد فی الخارج حمل قرار دے چکے ہیں ۱۲۔

۵۳ قولہ وہو اما ان یعنی بہ الخ مطلق حمل دو دفعہ تقسیم ہونے کے سبب چہار قسم پر ہے تقسیم اوّلی حمل کی یہ ہے کہ اگر موضوع بعینہٖ محمول ہو یعنی دونوں میں نہ وجوداً نہ مفہوماً اور نہ مصداقاً تغائر پایا جا رہا ہو تو وہ حملِ اوّلی ہے جیسے الانسان انسانٌ ہیں اور یہ کبھی بدیہی ہوا کرتا ہے اور کبھی نظری نظری کی مثال جیسے الوجوب ہو الواجب کہ اس میں بحسب الظاہر دونوں متغائر معلوم ہو رہے ہیں لیکن اس میں شئے واحد دو عنوانوں سے معنون ہے اسلئے بادیٔ الرائے میں یہ دونوں متغائر معلوم ہو رہے ہیں اور اگر پوری عینیت ذاتاً اور عنواناً موضوع و محمول میں نہ ہو لیکن صرف اتحاد فی الوجود اس میں متحقق ہو جیسے کل انسانٍ حیوان یا کل کاتب ضاحک وغیرہ میں تو اس قسم کے حمل کو حملِ شائع متعارف نام رکھیں گے یہ تو پہلی تقسیم ہوئی اور حمل کی تقسیمِ ثانی کو مصنفؒ آگے چل کر اپنے قول وقد ینقسم بان نسبة المحمول الی الموضوع اما بواسطة الخ سے بیان کریں گے اور اب اس تقسیم اوّلی کے بعد درمیان میں اسی تقسیم اولی کی قسمِ ثانی کے اقسام کو بیان کریں گے۔ فلا تغفل ۱۲

۵۴ قولہ وینقسم بحسب کون المحمول الخ یہ مطلق حمل کی تقسیم ثانی نہیں ہے بلکہ تقسیم اوّلی کے قسمِ ثانی یعنی حملِ شائع متعارف کے۔ دو قسموں کو بیان کر کے پھر اس کے بعد تقسیم ثانوی شروع کریں گے کما قلنا آنفاً۔ تو کہتے ہیں کہ یہی حملِ شائع متعارف جس میں صرف وجوداً اتحاد ہوا کرتا ہے حملِ بالذات اور حمل بالعرض کی طرف منقسم ہوتا ہے کیونکہ حمل کبھی ذاتیات کا ہوا کرتا ہے اور کبھی عرضیات کا تو اگر محمول اُس حمل میں موضوع کا ذاتی یعنی اُس کی حقیقت کا ایک جزء داخل ہو تو وہ حملِ شائع ۶

۶ بالذات کہلائیگا اور اگر محمول اس حملِ متعارف میں موضوع کا عارض یعنی موضوع کی حقیقت سے ایک شئی خارج ہو تو وہ حمل ...

پہلی کی مثال الانسان انسان اور الانسان حیوان ناطق اور دوسری کی مثال الانسان کاتب اور الحیوان ابیض وغیرہ ہیں ۱۲

ذاتیا او عرضیا الی الحمل بالذات او بالعرض وقد[51] ینقسم بان نسبۃ المحمول
الی الموضوع اما بواسطۃ فی او ذو او لہ فہو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطۃ
وہو المقول بعلی فہو الحمل بالمواطاۃ والا[52] شبہ ان اطلاق الحمل علیہما
بالاشتراک اعلم[53] ان کل مفہوم یحمل علی نفسہ بالحمل الاولی ومن ہہنا
نسمع ان سلب الشیٔ عن نفسہ محال[54] ثم طائفۃ[55] من المفہومات تحمل علی نفسہا
حملا شائعا کالمفہوم والممکن العام ونحوہما وطائفۃ لا تحمل علی نفسہا
بذلک الحمل بل یحمل علیہا نقائضہا کالجزئی واللامفہوم ومن[56] ہہنا

۵۱ قولہ وقد ینقسم الخ یہاں سے مطلق حمل کی تقسیم ثانی شروع کررہے ہیں جس کی پہلی تقسیم حملِ اوّلی اور حملِ شائع کی طرف ہوئی تھی۔ تو کہتے ہیں کہ محمول کی نسبت موضوع کو اگر بواسطہ فی یا ذو یا لہ کے ہو تو وہ حمل بالاشتقاق کہلاتا ہے جیسے الدر فی الحقۃ وزید ذو بیاض اور لہ الملک ولہ الحمد اور اگر بلا واسطہ ہو تو اس کا نام پھر حمل بالمواطات ہوگا جیسے الانسان حیوانٌ میں اور اس سے ظاہر ہے کہ حملِ متعارف اور حملِ اوّلی بھی اسی حمل بالمواطات کے قبیل سے ہیں ۱۲ ۵۲ قولہ والاشبہ الخ چونکہ حمل کی تقسیم بالاشتقاق اور بالمواطات وغیرہ سے یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ شاید یہ لفظ تمام اقسام میں مشترک بالاشتراک المعنوی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ بعض افرادِ حمل بالاشتقاق میں اس حملِ مذکور کے معنی (اتحاد فی الوجود) ان میں نہ ہونے کی وجہ سے نہیں آتے تو مصنفؒ اس شبہ کے ازالہ کے غرض کہہ رہا ہے کہ مناسب یہی ہے کہ اس کو مشترکِ لفظی مانا جائے یعنی لفظِ حمل کا اطلاق کبھی حمل بالمواطات پر ہوا کرتا ہے اور کبھی حمل بالاشتقاق پر اور ایسا نہیں کہ کوئی معنی مشترک اور مطلق ان میں ہیں جن دونوں پر ایک ہی وقت میں حمل کا اطلاق ہو رہا ہو بلکہ ایک لفظ ہے جس کے متعدد معنے ہیں اور ہر ایک پر اس کی دلالت حقیقۃً ہوا کرتی ہے فافہم ۱۲
۵۳ قولہ اعلم ان کل مفہوم الخ یعنی ہر مفہوم چاہے وہ موجود ہو یا معدوم اس کا اپنے نفس پر حمل حملِ اوّلی کی قبیل سے ہوگا کیونکہ حملِ اوّلی کا دارومدار کون المحمول عین الموضوع ہے اور یہی معنی اس میں پائے جاتے ہیں اور چونکہ حملِ مفہوم علیٰ نفسہ حملِ اوّلی ہے اس لئے سلبُ الشیٔ عن نفسہ کے محال ہونے کا مناطقہ کہنے گئے کیونکہ جب ہر حالت میں ثبوتِ شیٔ لنفسہ ضروری اور لابدی ہوا کرتی ہے تو اس کا نقیض محال ہونا چاہیئے جو سلب الشیٔ عن نفسہ ہے ۱۲۔
۵۴ قولہ محال الخ لیکن سلبُ الشیٔ عن نفسہ حملِ شائع متعارف میں تب محال ہوگا جب اس میں وجودِ موضوع ہو کیونکہ اگر موضوع معدوم ہو فیسلب عن نفسہ لانتفاء باسرہا کما فی الحاشیۃ۔ اور ان کے اس قول کی بنا ر اس کلئے یہ ہے کہ صدق الموجبۃ لیستدعی وجود الموضوع لیکن حقیقت یہ ہے کہ سلب الشیٔ عن نفسہ کے دو قسم ہیں کیونکہ جہاں عنوان موضوع اپنے افراد کے لئے ضروری ہو یا امرِ لازم ہو اور موضوع موجود بھی ہو وہاں تو مطلقاً یہ محال ہوگا لیکن اگر اس کے علاوہ عنوان موضوع ایسا نہ ہو تو پھر صرف قضایائے دائمتین اور قضایائے وصفیات میں یہ محال ہوگا اوروں میں محال نہیں ہوگا۔ کیونکہ لاشیٔ من النائم بنائم بالفعل قضیہ ہے جس میں سلب الشیٔ عن نفسہ ہے لیکن پھر بھی صادق ہے کما قال بحر العلوم ۱۲۔ ۵۵ قولہ ثم طائفۃ الخ یعنی بعض مفہومات ایسے ہوا کرتے ہیں جو اپنے مبدء کے معروض ہوتے ہیں جیسے ممکنِ عام اور وجود حدوث قدم مفہوم اور کلی وغیرہ مفاہیم کہ ان کے مبادی جو امکان کلیت اور فہم وغیرہ ہیں خود ان کو عارض ہیں۔ اور بعض ایسے مفاہیم ہیں کہ ایسے نہیں ہیں جیسے جزئی اور لامفہوم وغیرہ کہ ان کے مبادی کا عروض ان کے لئے متحقق نہیں کیونکہ جزئی وہ ہے جو کثیرین پر صادق نہ ہو اور خود یہ جزئی کا مفہوم کثیرین پر یعنی ہر جزئی پر صادق آرہا ہے تو معلوم ہوا کہ مفہومِ جزئی کو کلیّت عارض ہو رہی ہے نہ کہ جزئیت اسی طرح لامفہوم کے معنی بھی تو ذہن میں حاصل ہیں اور جو چیز کہ حاصل فی الذہن ہو وہ مفہوم ہے تو لامفہوم عارض ہوا فہم کو تو پہلی قسم کی مفاہیم میں حیثیتِ عینیت کا جس طرح اعتبار کیا جاتا ہے ایسے ہی حیثیتِ عروض کا بھی لحاظ کیا جاسکتا ہے تو بجہتِ عینیت کے لیکر وہ اپنے نفس پر حملِ اوّلی سے محمول ہوسکیں گے اور بجہتِ عروض ان کا حملِ شائع بھی ہوسکے گا بخلاف مفاہیم طبقۂ ثانیہ کے کہ وہ بجہتِ عینیت کے لیکر اپنے نفس پر تو حملِ اوّلی سے محمول ہوسکتے ہیں لیکن اپنے نفس پر حملِ شائع اس کا نہیں ہوسکتا بلکہ ان کے نقائض ان پر بحمل الشائع محمول ہوں گے تو الجزئی جزئی اور اللامفہوم لامفہوم حملِ اوّلی کے طریق پر کہنا جائز ہے لیکن اگر حملِ شائع ان کا کرنا ہو تو پھر الجزئی کلیٌ اور اللامفہوم مفہوم کہنا پڑے گا تب حمل صحیح ہوگا ورنہ نہیں فاحفظہ الفقیر ۱۲
۵۶ قولہ ومن ہہنا الخ یعنی اس وجہ سے کہ مفہومات میں سے بعض کا حمل اپنے نفس پر اوّلی ہے اور بعض کا ان میں سے حملِ شائع علی النفس بانفسہا نہیں ہوسکتا بلکہ بنقائضہا ہوگا جیسے جزئی اور لامفہوم وغیرہ کما مر ذکرہ تو اب اگر تناقض میں اتحاد بحسب نحو من الحمل کا اعتبار نہ کیا جائے تو بعض مواقع پر اجتماعِ نقیضین لازم ہوگا کیونکہ مثلاً مفہوم جزئی اپنے نفس پر ایجاباً حملِ اولی سے محمول ہے اور سلباً اس کا حمل علی النفس بالحمل الشائع ہے کما مر ۱۲۔

اعتبر فی التناقض اتحاد نحو الحمل فوق[51] الوحدات الثمانی الذائعات وٰہہنا[52] شک مشہور وہو ان الحمل محال لان مفہوم ج عین مفہوم ب او غیرہ والعینیۃ تنافی المغایرۃ والمغایرۃ تنافی الاتحاد وحلہ[53] ان التغایر من وجہ لا ینافی الاتحاد من وجہ آخر نعم یجب ان یوخذ المحمول لابشرط شیٔ حتی یتصور فیہ امران و[54] المعتبر فی الحمل المتعارف صدق مفہوم المحمول علی الموضوع بان یکون ذاتیا او وصفا قائما بہ او منتزعا بلا اضافۃ او اضافۃ فثبوت زوجیۃ الخمسۃ لا یستلزم قولنا الخمسۃ زوج

الرابع[55] وفیہ نکات الاولٰی[56]

۱۴ اور حملِ متعارف کے صادق ہونے کی جو شرطیں ہیں وہ موجود نہیں لہذا یہ حمل یعنی الخمسۃ زوج صحیح نہ ہوگا باقی زوج کا خمسہ کیلئے ذاتی نہ ہونا اور وصف منضم نہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے ہی۔ رہا یہ کہ زوج خمسہ کا وصفِ مُنتزع کیوں نہیں۔ یہ اس وجہ سے کہ خمسہ سے فردیت کا اِنتزاع کیا جا رہا ہے نہ کہ زوجیت کا پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ الخمسۃ زوجٌ کہنا قضیہ کسی صورت سے درست نہیں کیونکہ محض مفہوماتِ کیف ما اتفقت سے قضیہ نہیں بنتا فافہم ۱۲ ۵۵ قولہ الرابع الخ چوتھا مبحث مباحثِ محصورات کا چند نکات یعنی تحقیقاتِ دقیقہ پر مشتمل ہے تو پہلے مبحث میں جو چند محتاج وقتِ نظر نکتے ہیں اُسمیں کا پہلا نکتہ مناطقہ کے ایک مشہور قاعدہ پر ایک نقض کا جواب ہے ۱۲ ۵۶ الاولیٰ الخ مناطقہ کا ایک مشہور قاعدہ ہے کہ ثبوتِ شے لشئے فرع ہے ثبوتِ مثبت لہ کا یعنی وجودِ مثبت لہ پہلے ہونا چاہیئے تب

کسی شئے کا اُسے ثبوت ہوگا مثلاً زید کو ضحک ثابت کیا جا رہا ہو تو زید کا وجود مقدم ہونا چاہیئے اس قاعدہ پر ایک اعتراض پڑتا ہے تو اس نکتۂ اولیٰ میں گویا کہ اس مدعٰی ئے مناطقہ میں کچھ تغیر کر کے مصنفؒ اُس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اور یا یوں سمجھئے کہ مدعٰی تو وہی ہے لیکن معترض اُس سے جو کچھ غلط طور سمجھا ہے اُس کو بتلا کر صحیح مرادِ مناطقہ مصنفؒ کو اس نکتہ سے بیان کرنا ہی کہ اُن کا مقصد اس قاعدہ سے کیا ہے۔ اعتراض قاعدہ پر یہ پڑتا ہے کہ جب یہ ضروری ہے کہ ثبوت شئی کے لئے مثبت لہ کا وجود ہونا چاہیئے تو مثلاً اُن قضایا میں جن میں محمول امورِ عامہ میں سے ہو مثلاً ثبوت وجود امکان وغیرہ میں سے کوئی ہو تو اِن میں جب ہم یہ کہیں کہ مثلاً الماہیۃ موجودۃٌ تو اِس وجود کے ثبوت سے قبل مثبت لہ یعنی ماہیت موجود ہونا آپ کے قاعدہ کی رُو سے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

۵۱ قولہ فوق الوحدات الخ لیکن اس میں مصنفؒ نے صرف میر باقر داماد کا اتباع کر کے یہ کہا ورنہ وحدت بحسب نحوٍ من الحمل خود وحدتِ شرط میں ملحوظ ہے کیونکہ جزئی مثلاً جزئی ہے اور جزئی لاجزئی بھی ہے لیکن بشروطِ مختلفۃ یعنی اول میں من حیث ہو ہو کی شرط ہے اور دوسرے میں بشرط العروض لہذا آٹھ شروط پر اس ایک کی بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں کما یقول المصنفؒ بہ فافہم ۱۲
۵۲ قولہ وہہنا شک مشہور الخ اس شک کا خلاصہ یہ ہے کہ جب حمل کا مدار موضوع ومحمول کے اتحاد وتغائر دونوں پر ہے تو مفہوم موضوع خالی نہیں ہوگا یا عین مفہوم محمول ہوگا یا غیر اور عینیت تغائر کے منافی ہے اور غیریت اتحاد کے منافی ہے تو حمل کیسے متنافیین کا ہو سکے گا اس سے تو معلوم ہو رہا ہے کہ حمل ایک شئے محال ہے ۱۲۔ ۵۳ قولہ وحلہ الخ حل کا مطلب یہ ہے کہ موضوع ومحمول کے درمیان صرف یہ دو شق نہیں ہیں کہ یا بالکل عین ہونگے یا بالکل غیر ہوں گے بلکہ ایک تیسری شق بھی اِن دونوں میں نکل سکتی ہے کہ مثلاً دونوں میں تغائر بھی ہو اور اتحاد بھی ہو لیکن بجہتین یعنی تغائر بحسب المفہوم ہو دونوں میں اور اتحاد بجہۃ الوجود تو اتحاد وتغائر دونوں اس میں متحقق ہیں لیکن باعتبارین اور یہ محال نہیں ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ محمول کو لابشرط الموضوع لیا جائیگا تاکہ اس میں اتحاد وتغائر دونوں متصور ہو سکیں ۱۲ ۵۴ قولہ والمعتبر فی الحمل الخ یہاں ایک وہم ہو سکتا ہے اُس کی دفعیہ کی غرض سے تمہیداً مصنفؒ اس عبارت کو لائے ہیں جس سے اس مقامِ حمل کی وضاحت ہے شبہ یہاں پر یہ پڑتا ہے کہ تمام مفاہیم تصوریہ اور تصدیقیہ نفس الامر میں موجود ہیں تو اگر کوئی شخص پانچ کے عدد کا تصور کر کے اُسپر زوجیت کا حکم لگائے تو یہ مفہوم بھی موجود فی نفس الامر ہو گا لہذا اگر کوئی کہے کہ الخمسۃ زوج تو چاہیئے کہ یہ صادق ہو حالانکہ یہ غلط ہے تو اس اعتراض کا دفعیہ کرنے کی غرض وضاحتِ مطلب کرتے ہیں کہ حملِ متعارف کے صادق ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ محمول کا مفہوم یا تو خود موضوع کے افراد کیلئے ذاتی ہو جیسے الانسان حیوان میں اور یا اگر خود مفہوم موضوع کا ذاتی نہ ہو تو وصفِ قائم بافراد الموضوع کا ذاتی ہونا محمول کے لئے ضروری ہے جیسے الجدار ابیض میں اور یا اُس کو وصفِ منتزع بدون الاضافت ہونا ضروری ہے جیسے الاربعۃ زوج میں اور یا کم از کم وصفِ منتزع بالاضافۃ تو ہو جیسے السماء فوقٌ میں اور چونکہ زوجیتِ خمسہ ان تمام اقسام میں سے کوئی نہیں نہ الخمسۃ زوج میں زوج خمسہ کا ذاتی ہے نہ اس کا وصفِ قائم ہے نہ اسکا وصفِ منتزع ہے تو الخمسۃ زوج کا صادق آنا کیسے لازم آئے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ الخمسۃ زوج اگرچہ مفہوماتِ تصوریہ سے ہے لیکن چونکہ اس میں حملِ متعارف ہے ۱۴

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ضروری ہے اب ہم پوچھتے ہیں کہ اِس وجود کے ثبوت سے پہلے جو ماہیتِ موجود ہوئی ہے وہ کس وجود کے ساتھ موجود ہے آیا اِس وجود کے ساتھ جواب ثابت کیا جا رہا ہے یا اور کسی وجود کے ساتھ۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اس وجود میں اور اُس وجود میں عینیت ہے یا غیریت اگر عینیت ہے تو تقدم الشئ علیٰ نفسہٖ لازم آئے گا۔ اور اگر غیریت ہے تو پھر غیر یعنی اُس دوسرے وجود میں کلام کریں گے کہ اُسکی ماہیت جو پہلے موجود ہو رہی ہے وہ کس وجود سے موجود تھی اس وجود کے ساتھ موجود تھی یا غیر سے شقِ اوّل پر تقدم الشئ علیٰ نفسہٖ ہے اور ثانی صورت پر پھر وہی سلسلہ سوال کا چلے گا کہ اُس ماہیت کیلئے کس وجود کا ثبوت ہے وہکذا الیٰ غیر النہایۃ فاما یدور او یتسلسل وکلاہما باطلان لہٰذا یہ مشہور قاعدہ بھی باطل ہوگا کہ ثبوت شئ للشئ فرع لوجود المثبت لہٗ ہو مصنفؒ اس نکتۂ اُولیٰ میں اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں فانتظر ۱۲۔

۵۱ قولہ فرع فعلیۃ الخ جواب کا خلاصہ اور ماحصل یہ ہے کہ دو مرتبے ہیں ایک ہے مرتبہ ثبوت ووجودِ ماہیت کا اور دوسرا مرتبہ ہے فعلیت وتقررِ ماہیت کا جس میں فرق یہ ہے کہ جملہ ماہیاتِ موجودہ فی نفس الامر سے ایک امرِ انتزاعی یعنی مفہوم مصدری منتزع ہوا کرتی ہے جس کا منشاءِ انتزاع بغیر کسی دوسری شئے کے لحاظ کی نفسِ ماہیت ہی ہوا کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ماہیت میں ایک وہ حیثیت انتزاعیہ ہوئی اور دوسری خود یہ نفسِ ماہیت ہے تو مرتبۂ ثبوت ووجود عبارت ہے اسی حیثیتِ انتزاعیہ سے اور مرتبۂ فعلیت وتقرر عبارت ہے خود اِسی نفسِ ماہیت سے اس فرق کی بعد اب بات سیدھی ہے کہ ثبوتِ شئے للشئے چاہے وہ بحسب ظرف الخارج ہو یا بحسب ظرف ذہن ہو یہ فرع ہے فعلیت اور تقررِ مثبت لہٗ کا نہ یہ کہ ثبوتِ شئے للشئے فرع ہے ثبوت ووجودِ مثبت لہٗ کما فہم المعترض تو الانسان موجودٌ میں مثلاً ثبوتِ وجود ہو رہا ہے انسان کو تو یہ تب ہوگا جب فعلیت اور تقررِ ماہیتِ انسانیہ متحقق ہو جائے۔ تو اگرچہ واقع اور نفس الامر میں فعلیت اور تقررِ ماہیت کا مرتبہ وجود سے منفک نہیں لیکن بلحاظِ عقل کے اعتبار سے فعلیت وتقررِ ماہیت کا مرتبۂ وجود ماہیت سے مقدم ہے اس لئے کہ نفسِ ماہیت (جو فعلیت کا درجہ ہے) معروض ہے اور وجود ایک امر انتزاعی ہونے کے سبب اُس کا عارض ہے اور ظاہر ہے کہ معروض کا مرتبہ عارض سے مقدم ہوا ہی کرتا ہے لہٰذا مشہور قاعدۂ مناطقہ میں کہ ثبوتِ شئے للشئے فرع ہے ثبوتِ مثبت لہٗ کا یا تو ثبوت سے اگر مراد یہی مرتبۂ ثانیہ لیا جائے تو پھر کوئی اعتراض نہیں اور اگر ثبوت سے فعلیت لینے کی جرأت نہ ہو تو پھر مُدّعیٰ میں ترمیم کرنی پڑے گی۔ کہ ثبوت شئی للشئی اُس شئے کے وجود کو نہیں چاہتا بلکہ

ثبوتِ شئی لشئی فی ظرف فرع فعلیتہ [۵۱]

ہ بلکہ اُس کے فعلیت اور اُس کے تقرر کا مقتضی ہے فلا اعتراض ۱۲ قولہ فرع فعلیۃ الخ لیکن مشہور قاعدۂ مناطقہ میں ترمیم کی ضرورت نہیں چونکہ اُس سے مراد یہ نہیں جو معترض سمجھ کر کون اور وجود وغیرہ سے دَور وتسلسل کا کہہ کر باطل کر چکے بلکہ اُن کی مراد یہ ہے کہ ثبوتِ شئی لشئی کی حکایت فرع ہے مثبت لہٗ کے وجود کا اور اِس میں کوئی خرابی اور شک نہیں کیونکہ حکایت محکی عنہ کی فرع ہوا کرتی ہے اور محکی عنہ اس صورت میں جب مثبت لہٗ ہے تو اُس کی وجود کی فرعیت کا اگر اس خاص معنی یعنی حکایتِ ثبوتِ شئے للشئے کا کہا گیا تو قاعدۂ مشہور مورِد ایراد کیسے ہوگا فافہم ۱۲ (تنبیہ) بیانِ بالا کو ہم دوسرے طرز پر یعنی سوال وجواب کی شکل میں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ یوں کہیں کہ مناطقہ کے ہاں مشہور قاعدہ یہ ہے کہ ثبوتُ شئٍ لشئٍ فرعُ لثبوتِ ماثبت لہٗ لیکن مصنفؒ نے اس سے عدول کرکے اس قاعدہ کو یوں بیان کیا کہ ثبوتُ شئٍ لشئٍ فی ظرفٍ فرع فعلیتہ ماثبت لہٗ ومستلزم لثبوتہ فی ذالک الظرف تو اِس ضابطۂ مشہورۂ مذکورۂ بالا سے مصنفؒ نے عدول کیوں کیا اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ضابطۂ مشہورہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے اس وجہ سے مصنفؒ نے اس کو بدل کر ایک جدید طرز سے بیان کر دیا۔ اعتراضِ وارد علی القاعدۃ المشہورۃ کا بیان یہ ہے کہ اگر یہ ضابطہ تسلیم کر لیا جائے کہ ثبوتِ شئی لشئے فرع ہے ثبوتِ مثبت لہٗ کی تو اِس سے یہ لازم آئے گا کہ ایک شئے مقدم ہو اپنی ذات پر یا ایک ہی شئے متصف ہو دو وجود سے بلکہ وجوداتِ غیر متناہیہ سے اس طرح پر کہ مثلاً انسان کے لئے وجود ثابت کیا جائے تو اُس وقت انسان مثبت لہٗ ہوگا اور اس کے لئے ثبوت ہوگا وجود کا پس چونکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ کسی شئے کا کسی شئی کے لئے ثابت ہونا فرع ہے مثبت لہٗ کے وجود کی یعنی اوّلاً مثبت لہٗ موجود ہو لے بعد ازاں کوئی شئے اُس کے لئے ثابت کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا اس جگہ مجبوراً انسان کو جو کہ مثبت لہٗ ہے وجود کے ثابت کرنے سے مقدم موجود ماننا ہوگا تو نتیجہ یہ ہوگا کہ پہلے انسان موجود ہو اس کے بعد اس کے لئے وجود کو ثابت کیا جائے۔ اس وقت یہ سوال پیدا ہوگا کہ بنا بر قاعدۂ مشہورہ یعنی مثبت لہٗ کے مقدم موجود ہونے سے انسانِ مثبت لہٗ میں جو وجود ہے اس میں اور اس وجود میں جو کہ الانسان موجود میں محمول ہے یعنی انسان کے لئے ثابت کیا جا رہا ہے کیا فرق ہے اگر اس سوال کا یہ جواب دیا جائے کہ یہ دونوں وجود متحد ہیں تو لازم آئے گا تقدم شئی علیٰ نفسہ کیونکہ انسان مثبت لہٗ کا وجود مقدم ہے وجودِ محمول پر جو الانسان موجودٌ میں ہے اور اگر یہ جواب دیا جائے کہ یہ دونوں وجود متحد نہیں ہیں بلکہ متغائر ہیں تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شئے یعنی انسان متصف ہو دو وجود کے ساتھ اور محل ہو دو وجود کا۔ بلکہ یہ لازم آئے گا کہ شئے واحد یعنی انسان متصف ہو وجوداتِ غیر متناہیہ کے ساتھ اس لئے کہ جب یہ دونوں وجود غیر ہیں یعنی وہ وجود جو کہ انسان کے لئے ثابت کیا جا رہا ہے اور وہ وجود جو کہ انسان میں بحیثیت مثبت لہٗ ہونے کے پیشتر ہی سے ماننا ہوتا ہے یہ دونوں (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ایک دوسرے کے مغائر ہیں تو اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ انسان میں بحیثیت مثبت لہ ہونے کے جو وجود ہے وہ بھی تو انسان کے لئے ثابت ہو رہا ہے لہذا ابنا بر قاعدۂ مشہورہ کے کہ ثبوت کسی شئے کا کسی شئے کیلئے فرع ہے وجود مثبت لہ کی انسان کو اس وجود سے بھی مقدم موجود تسلیم کرنا ہوگا کیونکہ انسان مثبت لہ ہے پس جب کہ انسان اس سے بھی مقدم موجود ہوگا تو پھر وہی سوال ہوگا کہ یہ وجود جو کہ انسان میں بحیثیت مثبت لہ ہونے کے مقدم ماننا ہوتا ہے یہ بھی تو انسان کے لئے ثابت ہے تو بنا بر قاعدۂ مشہورہ کہ ثبوت شئی للشئی الخ انسان کو اس وجود سے

ماثبت لہ و مستلزم[۵۱] لثبوتہ فی ذالک الظرف فمنہ[۵۲] ماثبت

۴ اس جگہ نہیں کرسکیں گے کیونکہ اس تقریر کی بنا پر مثبت لہ کا وجود بعینہ وہی وجود ہوگا جو کہ اس کیلئے ثابت کیا جا رہا ہے ۱۲-

(ہدایت) مصنف کی جو عبارت ہے یعنی ثبوت شئی لشئی الخ اس کے مطلب سمجھنے کیلئے اولاً ضروری ہے کہ آپ چار چیزوں کا مفہوم سمجھ لیں یعنی فعلیت وجود فرعیت اور استلزام کہ ان سب کا کیا مفہوم ہے تو فعلیت کہتے ہیں شئی کی ایسے مرتبہ اور درجہ کو جس مرتبہ میں کہ شئے اپنے غیر سے ممتاز ہو اور اسی مرتبہ کو تقررات کا مرتبہ کہتے ہیں اور یہی وہ مرتبہ ہے جو کہ مقدم بالذات کو اپنے مؤخر پر حاصل ہوتا ہے غرضیکہ یہ مرتبہ درجۂ وجود سے مقدم ہے اور وجود درجہ ہے ترتب آثار کا یعنی یہ ایسا مرتبہ ہے کہ اس کے بعد شئے پر امارات اور صفات مرتب ہوتے ہیں اور فرعیت چاہتی ہے تقدم کو یعنی جو فرع ہو وہ مؤخر ہو اور جس کی فرع ہو یعنی جو اصل ہو وہ مقدم ہو الحاصل اصل کا وجود مقدم ہونا چاہئے فرع کے وجود سے اور استلزام چاہتا ہے معیت کو یعنی جو مستلزم ہو اور جس کو مستلزم ہو ان دونوں کو ایک ساتھ ہونا چاہئے پس اب مصنفؒ کی عبارت کا مطلب جلد سمجھ میں آئے گا کہ ثبوت کسی شئی کا کسی شئی کے لئے خارج میں ہو یہ ثبوت یا ذہن میں یہ فرع ہے تقررِ مثبت لہ کی یعنی یہ ثبوت اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ پہلے مثبت لہ کی ذات متقرر و متحصل ہو جائے یعنی مرتبۂ امتیاز عن الغیر میں ہو (جو مرتبۂ وجود سے مقدم مرتبہ ہے) اس کے بعد کوئی شئے اس مثبت لہ کے لئے ثابت کیجا سکتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ پہلے مثبت لہ کی ذات متقرر ہونا چاہئے نہ کہ موجود اس کے بعد کوئی شئی اُس کیلئے ثابت کرنا چاہئے فافہم ۱۲-

۵۲ قولہ فمنہ ماثبت الخ جب مصنفؒ ثبوت شئے للشئے کے معنی اور اُس پر اعتراض کے دفعیہ سے فارغ ہوئے تو اب ثبوت کے اقسام کو بیان کرتے ہیں کہ ثبوت چند قسم کا ہوا کرتا ہے اوّل یہ کہ ثبوت کبھی کسی ایسے امرِ ذہنی محقق کے لئے ہوتا ہے جو بلا فرضِ فارض کے ذہن میں موجود ہو جیسے الانسان کلی اور اس قسم کی ثبوت سے جو قضیہ نکلتا ہے اُسے ذہنیہ کہتے ہیں دوسری یہ کہ مطلقاً امرِ ذہنی کی طرف ثبوت کیا جائے یعنی چاہے وہ واقعۃً موجود فی الذہن ہی یا تقدیری اور فرضی طور پر جیسے شریک الباری ممتنع ہیں اور اس قسم کی ثبوت سے جو قضیہ بنتا ہے اُسے قضیۂ حقیقیہ ذہنیہ کہتے ہیں اور اگر ثبوت ہو موضوع خارجی محقق کے لئے تو وہ قضیہ خارجیہ ہوتا ہے جیسے الانسان ضاحک اور اگر ثبوت امرِ خارجی مقدر کے لئے ہو تو وہ قضیۂ خارجیہ حقیقتہ کہلاتا ہے جیسے العنقاء طائر اور اگر کسی محمول کا مطلقاً ثبوت ہو موضوع کے لئے اور اگر مطلقاً ثبوت ہو خواہ وہ موضوع امرِ ذہنی محقق ہو یا مقدر تو اس کو قضیہ حقیقیہ کہتے ہیں جیسے الاربعۃ ضعفٌ لاثنین اور یا جیسے کل مثلثٍ قائم الزاویۃ یکون مربع وترھا مساویًا لربع ضلعیہ اور یا اُن قضایا میں سے لیجئے جن کی بحث علمِ حساب میں ہو مثلاً العدد اِمّا زائد او ناقص او مساوٍ اسی طرح الاربعۃ زوج یہ سارے قضیۂ حقیقیہ کے امثال ہوں گے فافہم ۱۲ (ہدایت) مصنفؒ نے تو ان اقسام کو تفصیل سے بیان کیا لیکن اس مقام پر سید السند فرماتے ہیں کہ خواہ مخواہ تکثیرِ مفہومات قضایا کی ضرورت نہیں ہے اور نہ مناطقہ کی عام اصطلاح میں کسی خاص تغیر کرنے سے کوئی خاص ۴

۴ فائدہ ہے یہیں اتنا کافی ہے کہ قضیہ میں اگر حکم بثبوت المحمول للموضوع الخارجی ہو تو چاہے وہ محقق ہو یا مقدر اُسکا نام خارجیہ ہوگا جس کی مثال قضایائے طبعیہ ہونگے اور اگر موضوعِ ذہنی کیطرف ثبوت ہو تو چاہے وہ محقق ہو یا مقدر اُس سے قضیۂ ذہنیہ بنے گا جیسے عام طور اس فن کے قضایا ایسے ہی ہوا کرتے ہیں اور اگر کہیں ثبوت المحمول للموضوع مطلقاً ہو تو وہ حقیقیہ ہوگا ۱۲

بھی مقدم موجود تسلیم کرنا ہوگا علےٰ ہذا القیاس فلہذا شئے واحد یعنی انسان کا غیر متناہی وجودات کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ ضابطہ مشہورہ پر تقدم شئی علیٰ نفسہ یا ایک شئی کے دو وجود سے متصف ہونے بلکہ وجوداتِ غیر متناہیہ سے متصف ہونے کی خرابی لازم آتی ہے جو محال ہے تو شئے مستلزمِ محال کے خود محال ہونے کے قاعدہ کی رُو سے یہ قاعدۂ مشہورہ باطل ہوا۔ اس لئے مصنفؒ نے اس سے عدول کر کے اس ضابطہ کو اس طرح بیان کیا کہ جس پر کسی کا شبہ اور اعتراض نہیں پڑتا۔ اب یہ بات باقی رہجاتی ہے کہ جو اعتراض ضابطہ مشہورہ پر پڑتا ہے وہ مصنفؒ کی قول پر کیوں نہیں پڑ سکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو اعتراض ضابطۂ مشہورہ پر وارد ہوتا ہے وہ اعتراض مصنفؒ کی تقریر پر اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ مصنف کے مسلک پر الانسان موجود کی تقریر یوں ہوگی کہ وجود جو کہ ایک شئی ہے اس کا ثبوت انسان کے لئے جو کہ مثبت لہ ہے یہ فرع ہے تقررِ مثبت لہ کی یعنی پہلے انسان کی ذات متقرر اور متحصل ہولے اس کے بعد انسان کے لئے وجود کا ثبوت ہوگا اور اس میں کوئی خرابی نہیں کیونکہ انسان کی مقدم متقرر ہونے سے یہ لازم نہیں آئیگا کہ انسان متصف بالوجود ہو گیا۔ کیوں کہ تقررِ ذات کا مرتبہ وجود سے مقدم ہے۔ لہذا وہ اعتراض جو کہ ضابطۂ مشہورہ پر وارد ہوتا تھا وہ یہ کہ ان دونوں میں وجودوں میں الخ اس جگہ وہ نہیں وارد

ہوگا کیونکہ یہاں دو وجود ہی نہیں بلکہ صرف ایک ہی وجود ہے جس کو انسان کے لئے ثابت کیا جا رہا ہے اور دوسری شئی یہاں صرف مرتبہ تقررِ ذات انسان ہے نہ کہ وجودِ انسان۔ ۱۲ ۵۱ قولہ مستلزم لثبوتہ الخ الانسان موجود میں استلزام کا مطلب یوں سمجھ لیجئے کہ وجود جو کہ ایک شئے ہے اس کا ثبوت انسان کے لئے جو کہ مثبت لہ ہے یہ ثبوت چاہتا ہے کہ اس وجود کا ثبوت اور انسان جو کہ مثبت لہ ہے اس کا وجود ایک ساتھ ہو۔ اور اس صورت پر بھی کوئی اعتراض نہیں کیونکہ جب دونوں کا وجود ساتھ ہوگا تو آپ اس وقت اعتراض کی وہ تقریر جو ضابطہ مشہورہ پر کرتے تھے یعنی کہ یہ دونوں وجود یا ایسے ہونگے الخ

لامرٍ ذہنی محقق وہی الذہنیۃ او مقدر وہی الحقیقیۃ الذہنیۃ او امر
خارجی محقق وہی الخارجیۃ او مقدر وہی الحقیقیۃ الخارجیۃ او مطلقا
وہی الحقیقیۃ علی الاطلاق کالقضایا الہندسیۃ والحسابیۃ واما السلب[۵۱]
فلا یستدعی وجود الموضوع بل[۵۲] قد یصدق بانتفائہ نعم[۵۳] تحقق مفہوم
السالبۃ فی الذہن لا یکون الا وجودہ فیہ حال الحکم فقط الثانیۃ[۵۴]

۵۱ قولہ واما صدق السلب الخ ایجاب وثبوت کی ضروریات اور متعلقات کو بیان کرلینے کے بعد کہتے ہیں کہ سلب بقاءِ وجودِ موضوع کا مُقتضی نہیں صرف حالتِ حکم میں وجودِ موضوع اس کے لئے کافی ہوا کرتا ہے بلکہ کبھی بدون وجودِ موضوع کے بھی سالبہ صادق آتا ہے مثلاً زیدٌ لیس بنائمٍ اگر ہم کہدیں تو اگر زید موجود فی العالم ہوتا تب بھی اُس سے نوم کا سلب ہوتا اور جب بات ایسی ہے کہ اگر ہوتا تو بھی مسلوب النوم ہوتا تو اب جب کہ موجود نہیں ہے تو بطریقۂ اولیٰ اُس سے سلب النوم صحیح ہوگا لہذا صدقِ سلب خواہ مخواہ وجودِ موضوع کا مستدعی نہیں بلکہ کبھی انتفاءِ موضوع کے وقت بھی اس کا صدق متحقق ہوگا جیسے شریک الباری ممتنع میں ظاہر ہے ۱۲

۵۲ قولہ بل قد یصدق بانتفائہ الخ یہاں ایک اعتراض یہ پڑ سکتا تھا کہ الانسان کاتبٌ جب ہم کہدیتے ہیں تو اس میں عقدین کا وجود ہے ایک ثبوتِ کتابت للانسان جس کا نام عقدِ حمل ہے دوسرا صدقِ وصفِ عنوانی ماہیتِ انسانیہ بر افرادِ انسان جو عقدِ وضع ہے تو یہاں یہ بات صحیح ہے کہ ثبوتِ کتابت للانسان کا جو عقد ہے یعنی عقدِ حملی وہ سالبہ میں وجودِ موضوع کا مقتضی نہیں ہے لیکن یہ قابلِ تسلیم نہیں کہ صدقِ وصفِ عنوانی موضوع علی الافراد کا جو عقد ہے یعنی عقدِ وضع وہ بھی مستدعیٔ وجودِ موضوع فی السالبۃ نہ ہو بلکہ اِس عقد کے استدعاءِ وجودِ موضوع میں سالبہ اور موجبہ دونوں برابر معلوم ہو رہے ہیں یہ اعتراض ہے لیکن اس کا جواب ظاہر ہے کیونکہ عقدِ وضع میں تو معلوم ہے کہ سرے سے ترکیب خبری ہی نہیں جس میں اس قسم کا جھگڑا ہو سکے بلکہ وہ تو یا ترکیب تقییدی ہوا کرتا ہے یا توصیفی جو وجودِ موضوع کا مقتضی نہیں ہاں اُسی ترکیبِ تقییدی یا توصیفی کو اگر خبری بنادی جائے تب اُس کا بھی مستدعیٔ وجودِ موضوع ہونا ضروری ہوگا لیکن جب تک کہ وہ قضیۂ حملیہ کا ایک طرف ہو اُس وقت تک اُس کا خبری کردینا ممکن نہیں اور جب کبھی طرفیتِ حملیہ سے ہٹا دیا جائے اُس وقت پھر وہ ما نحن فیہ سے خارج ہو کر زیرِ بحث ہی نہیں آسکے گا۔ فتدبر ۱۲۔

۵۳ قولہ نعم تحقق مفہوم السالبۃ الخ یہاں سے اس مخفی سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ حکم تو تب کسی شے پر لگایا جاسکے گا جب محکوم علیہ کا علم تو ہو کیونکہ جب تک محکوم علیہ معلوم اور متصور نہ ہو اُس پر ایجاباً یا سلباً حکم کس طرح لگایا جاسکے گا اور سالبہ میں بھی گو سلباً سہی لیکن ایک حکم ہی تو لگانا ہوتا ہے تو پھر کیسے موجبہ اور سالبہ استدعاءِ وجودِ موضوع میں جدا کئے جاسکتے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ موجبہ اور سالبہ میں فرق صرف بقاءِ حکم میں ہے بالفاظِ دیگر یوں سمجھ لیجئے کہ سالبہ بھی وجودِ موضوع کا مقتضی ہے لیکن مرتبۂ حکایت میں نہ کہ مرتبۂ محکی عنہ میں اور ہم نے جو نفی کی ہے کہ سالبہ جو وجودِ موضوع کو نہیں چاہتا اس سے یہ مراد ہماری یہ ہے کہ سالبہ مرتبۂ محکی عنہ میں وجودِ موضوع کا تقاضا نہیں کرتا نہ یہ کہ مرتبۂ حکایت میں بھی مستغنی عن وجود الموضوع ہم نے سالبہ کو قرار دیا ہے کہ آپ کو اعتراض کی گنجائش نکلی کیونکہ یہ تو ایک کھلی بات ہے کہ جب تک کوئی شے متصور فی الذہن نہ ہوگی اُس وقت تک سلب یا عدمِ سلب کسی قسم کا حکم اس پر نہیں لگ سکتا۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ ایجاب تو وجودِ موضوع کو چاہتا ہے حالی الحکم اور بقاءِ حکم یعنی دونوں حالتوں میں اور سلب اُس وقت بھی صادق رہتا ہے جبکہ وجودِ موضوع باقی نہ رہے یعنی سالبہ بقاءِ حکم میں وجودِ موضوع کو نہیں چاہتا موضوع موجود ہو یا نہ ہو ہر صورت میں صادق ہوگا لیکن حال الحکم یعنی حکم لگاتے وقت سالبہ میں بھی یہ ضروری ہے کہ موضوع متصور فی الذہن ہو۔ اگر آپ کو یاد ہو تو یہاں سے مصنفؒ کی پچھلی بیان کردہ حقیقت کی تائید بھی نکل رہی ہے جو انہوں نے کہا تھا کہ ثبوتِ شیٔ للشیٔ کے لئے تقدمِ وجودِ مثبت لہٗ کی ضرورت نہیں صرف معیت دونوں کی اور اُن کا استلزام کافی ہے۔ فافہم ۱۲۔

۵۴ قولہ الثانیۃ الخ یہ نکتۂ ثانیہ ایک اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بیان کر رہے ہیں لیکن اس اعتراض کے دفعیہ سے قبل ایک توطیہ اور تمہید رکھیں گے اور پھر اخیر میں جاکر ان الفاظ سے اعتراضِ محذوف کے دفعیہ کا اظہار فرمائیں گے کہ وحینئذٍ لا اشکال بالقضایا التی محمولاتہا منافیۃ للوجود الخ اعتراضِ محذوف کا بیان یہ ہے کہ بعض قضایا مثلاً شریک الباری ممتنع یا اجتماع النقیضین محال یا الخلاء محال یا المجہول المطلق ممتنع علیہ الحکم وغیرہ یہ ایسے قضایا ہیں جو موجبات ہیں اور ابھی آپ موجبہ قضیہ کے متعلق کہہ گئے کہ اُس کا صدق اُس کے وجودِ موضوع کا مستدعی ہوا کرتا ہے تو یہاں بھی ان قضایائے موجبات مذکورہ میں ان کے موضوعات کا موجود ہونا ضروری ہوگا۔ حالانکہ ان قضایائے مذکورہ کے موضوعات میں سے کوئی بھی ممکن الوجود نہیں بلکہ تمام موضوعات ممتنع الوجود ہیں تو ان موضوعاتِ ممتنعہ پر ان موجباتِ مذکورہ میں ایجاباً احکام جو لگائے گئے ہیں یہ کس طرح صحیح ہوئے۔ یہ ہے اعتراض جس کا جواب یہاں سے مصنفؒ اپنی طویل عبارت سے دے رہے ہیں ۱۲۔

۵۱ قولہ المحال من حیث المحال الخ یہاں سے گویا اعتراض کی اور بھی وضاحت کی اور دوسرا مقدمہ بھی ملایا کہ ایک تو موجبہ کے وجود موضوع کا تقاضا کرنا اعتراض کی اساس ہے اور دوسرا یہ کہ محال کا قطعاً وجود ہی نہیں نہ ذہناً اور نہ خارجاً تو محال جب کہ بالکلیہ معدوم ہوا کرتا ہے تو کیسے یہ قضایا صادق ہوں گے۔ جواب کا درجہ ماتن کی اس عبارت میں آگے چل کر الا ان یحکم سے چلے گا فی الحال تو وضاحتِ اعتراض کر رہے ہیں ۱۲ ۵۲ قولہ ومن ہٰہنا تبین الخ یعنی محال من حیث ہو محال کو ذہناً بھی کوئی صورت نہ ہونے سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جو چیز حقیقۃً اور

المحال[۵۱] من حیث ہو محال لیس لہ صورۃ فی العقل فہو معدوم ذہنا
وخارجا ومن ہٰہنا[۵۲] تبین ان کل موجود فی الذہن حقیقۃ موجود
فی نفس الامر فلا یحکم علیہ ایجابا بالامتناع اوسلبا بالوجود مثلا الا
علی امر کلی اذا کان من الممکنات تصورہ وکل محکوم علیہ بالتحقیق
ہی الطبیعۃ المتصورۃ وکل[۵۴] متصور ثابت فلا یصح علیہ الحکم من حیث
ہو ہو بالامتناع وما یحذو حذوہ نعم اذا لوحظ باعتبار جمیع موارد
تحققہ او بعضہا یصح علیہ الحکم بالامتناع مثلا فالامتناع[۵۵] ثابت

بالذات ذہن میں موجود ہو وہ نفس الامر میں موجود ہوگی کیونکہ مانع عن الوجود النفس الامری صفتِ امتناع تھی وہ اب مرتفع ہے۔ لیکن نفس الامر کے دو معنی ہیں ایک وجود الشئی فی حد ذاتہ اور دوسرا وجود الشئی ولو بعد الاختراع تو مصنفؒ کی یہاں مراد نفس الامر سے معنی ثانی ہیں فافہم ۱۲۔

۵۳ قولہ الا ان یحکم الخ یہاں سے جواب کی افتتاح ہے کہ یہ درست ہے کہ محال پر من حیث انہ محال حکم نہیں لگایا جا سکتا لیکن محال تو یہاں انہیں مفاہیم مذکورہ کے مصداقات اور افراد ہیں یعنی مفہوم شریک الباری کا صدق جس فرد پر ہو وہ ممتنع کا حکم رکھتا ہے باقی رہا شریک الباری کا نفس مفہوم کلی وغیرہ تو اس کا تصور ممکنات میں سے ہے اور اہلِ تحقیق کے مسلک پر قضیہ محصورہ میں محکوم علیہ بالذات طبیعتِ کلیہ ہوا کرتی ہے کما مر تو شریک الباری اور اجتماع النقیضین وغیرہ موضوعاتِ قضایائے موجبۂ مذکورہ کی طبائع کلیہ پر امتناع ومحال ہونے کا حکم صحیح ہوگا کیونکہ خود یہ مفاہیم تو اپنا ایک معنے رکھنے کی وجہ سے معلوم اور موجود فی الذہن ہیں جو حکم لگانے کیلئے کافی ہے یہ دوسری بات ہے کہ ان کے مصداقات حقیقۃً معدوم ہیں وہ نہ ہوں اس سے حکم لگانے میں ہمارا کوئی سروکار نہیں ۱۲

۵۴ قولہ وکل متصور ثابت الخ یعنی مفہوم شریک الباری اور بقیہ امثال طبائع متصورہ ہیں لیکن ان کے دو اعتبار ہیں ایک نفسِ طبیعت من حیث ہی ہی قطع نظر اتحاد وانطباق علی الافراد المستحیلۃ اور دوسرا الطبیعۃ من حیث الاتحاد والانطباق علی الافراد المستحیلۃ تو اول اعتبار سے لے کر یہ طبیعتِ موضوع ممکن الوجود ہے اور دوسرے اعتبار سے یہ ممتنع الوجود ہے تو شریک الباری ممتنع وغیرہ میں امتناع وغیرہ کا جو ثبوت اس قضیہ کی طبیعتِ موضوع کو ہو رہا ہے یہ باعتبار نفسِ ماہیتِ مفہوم شریک الباری وغیرہ کے ہے قطع نظر اس ماہیت کے اس اعتبار کے کہ یہ اپنے افراد سے متحد یا اس پر منطبق ہے لہٰذا اس حیثیت سے بلکہ ثبوتِ امتناع کا صدق ہوا اور یہ صحیح اور درست رہا اور جو اس امتناع کا صدق ہوا وہ باعتبار ثانی یعنی بحسب اتحاد الطبیعۃ مع الافراد ح

م وانطباقہا علیہا کے ہوا یعنی ثبوتِ امتناع اور صدقِ امتناع کے محمل جدا جدا ہوئے اور بات صاف ہوئی کہ طبائع متصورہ موضوعاتِ قضایائے مبحوث عنہا جو ذہن میں موجود ہیں ممکن بھی ہیں اور ممتنع بھی لیکن ایک اعتبار سے نہیں بلکہ بالاعتبارین المختلفین۔ اس تفصیل کے بعد اب کوئی یوں بھی نہیں کہہ سکتا کہ جب یہ مفاہیم ذہناً موجود ہیں تو پھر محکوم علیہ بالامتناع کیسے ہو سکیں گے کیونکہ ظاہر ہوا کہ محکوم علیہ بالذات للامتناع وہ نفسِ مفاہیم مذکورہ نہیں بلکہ اس کے افراد ہیں یعنی یہ موضوعات جن مصداقات کے لئے عنوانات ہیں ان مصداقات کا وجود ممتنع اور محال ہے باقی رہے شریک الباری وغیرہ کے الفاظ جو ان قضایا کے موضوعات کے عنوانات ہیں تو یہ خود حقائقِ ممکنہ میں سے ہیں ہاں یہ مرآۃ ضرور ہیں لملاحظۃ مصادیقہا واتحادہا معہا۔ اور اگر آپ زیادہ جاننے والے ہیں تو یہ بھی سمجھ لیجئے کہ وجوب امتناع اور امکان وغیرہ فی الحقیقت وجود کے صفات میں سے ہیں بالذات ماہیت کے صفات میں سے نہیں لہٰذا اس سے متصف ہونے کیلئے موصوف (جو کوئی نہ کوئی ماہیت ہی ہوا کرتی ہے) کا وجود ضروری ہے باقی رہے خود یہ مفہومات تو یہ نفسِ وجود پر چونکہ سب زائد چیزیں ہیں اس لئے نفسِ وجود سے امتناع اور امکان وغیرہ لازم نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی ماہیت باعتبار اپنے وجودِ خارجی کی امتناع کی مقتضی ہو اور باعتبار اپنے وجود ذہنی کے امکان کو چاہتی ہو کما تری۔ فی الحجر المرمی الی فوقٍ اوفی کرویۃ الارض کما قال بعض الفضلاء فافہم فانہ منزلۃ الاقدام ۱۲

۵۵ قولہ فالامتناع ثابت الخ یعنی امتناع طبیعت اور ماہیتِ موضوع کو بالعرض ثابت ہو کر پھر یہ امتناع انتفاءِ موارد کی صورت میں صادق بھی ہے کیونکہ امتناع افراد کو ثابت ہوئی اور ثبوت الامتناع لشئی مستلزم ہے لانتفاء ہذا الشئی عن ع

ع نفس الامر کو تو ان طبائع مذکورہ کا وجودِ نفس الامری ثابت نہیں رہا اور یہی معنی ہیں قضیۂ شریک الباری ممتنع وغیرہ کے

کے معانی ہیں [illegible] ۱۲

للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد وحينئذٍ[51] لا اشكال بالقضايا التي محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق واما الذين[52] قالوا ان الحكم على الافراد حقيقة فمنهم[53] من قال انها سوالب ولا ريب[54] انه تحكم ومنهم من قال انها وان كانت[55] موجبات لكنها لا تقتضي الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق ولا يخفى[56]

۵۱ قولہ وحینئذٍ الخ یعنی جب پچھلی عبارت سے مفصل بات معلوم ہوئی تو اب اِن قضایا پر جو اشکال تھا وہ مندفع ہوا کیونکہ اہلِ تحقیق کے نزدیک قضیۂ محصورہ میں حکم طبیعتِ کلیہ پر ہوتا ہے تو یہاں ان قضایا میں بھی حکم امتناع نفسِ طبیعت اور ماہیت اور مفہوم شریک الباری وغیرہ پر لگایا گیا ہے جن کا مفہوم ذہن میں موجود ہے تو وہ محکوم علیہ ہے لہذا محکوم علیہ معدوم نہ ہوا بلکہ موجود (فی الذہن) ہوا۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ محال کی طبیعت اور اس کا مفہوم چونکہ موجود فی الذہن ہے لہذا اس کو محکوم علیہ اور موضوع بنانے میں کوئی اشکال نہیں اور چونکہ مفہوم محال کا کوئی مصداق اور فرد موجود نہیں لہذا اس مفہوم پر امتناع وغیرہ کے حمل کرنے میں کوئی خرابی نہیں کیونکہ طبیعت محکوم علیہ بنی ہے کسی اور حیثیت سے اس لئے شریک الباری ممتنع یا اس کے مانند جس قدر قضایا ہیں سب درست ہونگی ۱۲۔

۵۲ قولہ واما الذین الخ چونکہ متقدمین مناطقہ اور متاخرینِ مناطقہ کے درمیان یہ جھگڑا گذر چکا ہے کہ متقدمین ماہیتِ موضوع کو بالذات محکوم علیہ قرار دے رہے ہیں اور متاخرین افرادِ موضوع کو بالذات محکوم علیہ مانتے ہیں اس لئے مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس موقعہ پر جو جواب اعتراض ماقبل سے دیا گیا یہ متقدمین کی مسلک پر تو ٹھیک ٹھکانے لگ کر ان کی تو اعتراض سے گلو خلاصی ہوئی لیکن متاخرین مناطقہ جو افرادِ موضوع کو محکوم علیہ حقیقۃً کہتے ہیں اُن کی کشتی اسی جگہ پہونچکر اس اعتراض کے جواب میں ڈگمگانے لگی کہ بعض نے ایک طرح جواب دینے کی کوشش کی ہے تو دوسرے نے کچھ دوسری طرح کہہ کر دوسری قسم کا جواب دیا ہے اور پھر بھی ٹھکانے کی بات کسی ایک کی بھی نہیں چنانچہ مصنفؒ اُن کے ہر ایک قول کو جواباً ذکر کرتے ہوئے ساتھ ساتھ اُس جواب کی خرابی کو بھی بیان کرتے رہنگے فانتظر ۱۲

۵۳ قولہ فمنہم من قال انہا سوالب الخ تین طرح کے جوابات متاخرینِ مناطقہ اس اعتراض سے دیچکے ہیں چنانچہ پہلا جواب اُن کا یہ ہے کہ اس قسم کے جتنے بھی قضایا ہیں جن کے موضوعات از قسم محالات ہیں اور اُن پر امتناع وغیرہ کا حکم لگایا جاتا ہے یہ سب کے سب سوالب ہیں موجبات نہیں ہیں۔ تو جیسے کہ اور سوالب وجودِ موضوع کا تقاضا نہیں کرتے بلکہ وجودِ موضوع اور عدمِ موضوع دونوں حالتوں میں صادق آتے ہیں اسی طرح یہ قضایا سوالب ہیں وجودِ موضوع اور عدمِ موضوع دونوں حالتوں میں صادق رہیں گے گویا ان کے خیال میں شریک الباری ممتنعٌ درحقیقت شریک الباری لیس بموجود ہے جو کہ سالبہ ہے اس لئے اس کو وجودِ موضوع یعنی وجودِ افراد کی ضرورت نہ ہوگی شریک الباری کے افراد ہوں یا نہ ہوں ہر صورت میں یہ قضیہ موجبہ سالبہ ہونے کی وجہ سے صادق ہوگا۔ چنانچہ یہ خیال شارح مطالع اور اُن کے اتباع کا ہے ۱۲۔

۵۴ قولہ ولا ریب انہ تحکم الخ ظاہر ہے کہ یہ زبردستی ہی زبردستی ہے کیونکہ اس وقت آپ سے کوئی یہ پوچھ سکتا ہے کہ جب کہ ان موجبات کو آپ سوالب کہتے ہیں تو آخر یہ کس بناء پر اگر آپ کی یہ مراد ہے کہ اِن موجبات میں نسبتِ سلبیہ تو یہ بالکل ایک بے بنیاد بات ہے اور اگر مطلب آپ کا یہ ہے کہ ان موجبات کی صورت تو موجبات کی ہے۔ لیکن فی الواقع اِن موجبات کا مآل اور انجام کار سالبہ ہی ہے تو اس وقت آپ کو ایک اور عظیم الشان خرابی اور ایک بہت بڑا فتنہ پیش ہوگا وہ یہ کہ ہم کہدیں گے کہ دنیا میں کوئی قضیہ موجبہ نہیں بلکہ جتنے بھی قضایا ہیں سب صرف سوالب ہیں اس لئے کہ اس طرح کا قول تمام موجبات میں ہو سکتا ہے کہ جس قضیہ کو موجبہ کہیں گے ہم کہیں گے کہ یہ بھی حقیقۃً سالبہ ہے مثلاً آپ کہدیں کہ زیدٌ قاعدٌ موجبہ ہے ہم کہیں گے غلط ہے یہ تو سالبہ ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید لیس بقائم۔ حالانکہ اسکا قائل کوئی بھی نہیں تو اس عظیم فتنے کا انسداد یا متاخرین کو کرنا ہوگا اور اپنے تحکم سے باز آنا ہوگا۔ ۱۲ +

۵۵ قولہ وانکانت موجبات الخ یہ دوسرا جواب ہے بعض متاخرین کی طرف سے جن میں علامہ تفتازانیؒ بھی داخل ہیں کہتے ہیں کہ یہ قضایا ہیں اگرچہ موجبات لیکن اپنے تقاضا میں کالموجبات نہیں بلکہ ان کا تقاضا سوالب جیسا ہے یعنی جسطرح کہ سوالب فقط موضوع کے تصور کو حکم لگانے کے وقت چاہتے ہیں اور اُس حکم کے بقاء کے لئے پھر تا آخر وجودِ موضوع کی اُن کو ضرورت نہیں رہتی اسی طرح یہ موجبات ہیں کہ صرف حکم لگانے کے وقت موضوع کے تصور کو چاہتی ہیں اور بقاءِ حکم کے لئے وجود موضوع کو نہیں چاہتیں ۱۲ سید صابر

۵۶ قولہ ولا یخفی الخ مصنفؒ تفتازانیؒ کے اس جواب پر رد کر رہے ہیں کہ یہ تو بداہت کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ جہاں کہیں ایجاباً ربط ہو تو وہ مثبت لہ کے وجود کو چاہا کرتا ہے نہ کہ تصور مثبت لہ کو ۱۲

\+ + + + +
\+ + + +
\+ + +
\+ +
\+

انہ یصادم البداہۃ ومنہم من قال ان الحکم علی[51] الافراد الفرضیۃ المقدرۃ الوجود کانہ قال مثلا ما یتصور بعنوان شریک الباری ولفرض صدقہ علیہ ممتنع فی نفس الامر ولا یذہب[52] علیک انہ یلزم ان یکون ثبوت الصفۃ ازید من ثبوت الموصوف فان الامتناع متحقق فی نفس الامر بخلاف الافراد فتدبر[53] الثالثۃ[54] الاتصاف الانضمامی یستدعی تحقق الحاشیتین فی ظرف الاتصاف بخلاف[55] الانتزاعی بل یستدعی ثبوت الموصوف فقط[56] فمطلق[57] الاتصاف لا یستدعی ثبوت الصفۃ فی ظرفہ واما[58] مطلق الثبوت

۵۱ قولہ علی الافراد الفرضیۃ الخ محقق دوانیؒ اور فضلاء کے ایک جمِ غفیر نے یہ آخری جواب دیا ہے کہ ان موجبات کے افراد موجود تو ہیں لیکن حقیقۃً نہیں بلکہ مقدرۃ الوجود یعنی فرضی افراد ہیں تو شریک الباری ممتنع کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر وہ شئے کہ جس پر عنوانِ شریک الباری کے صدق کو فرض کر لیا جائے وہ ممتنع ہے ۱۲۔ ۵۲ قولہ ولا یذہب علیک الخ اِس آخری جواب متاخرین کو بھی مصنفؒ یہاں سے رد کر رہے ہیں کہ اس صورت سے بڑی خرابی یہ لازم آئے گی کہ صفت اپنے مرتبہ کے اعتبار سے موصوف پر زائد ہو جائے گی اس لئے کہ جب شریک الباری کے افراد افرادِ فرضیہ ہیں اور ان ہی افرادِ فرضیہ کے لئے صفتِ امتناع نفس الامر میں ثابت ہو رہی ہے تو اِس وقت موصوف یعنی شریک الباری کے افراد تو ہوں گے فرضی اور صفتِ امتناع (جو کہ افراد کے لئے ثابت ہو رہی ہے) وہ نفس الامری اور واقعی ہوگی نہ کہ فرضی اور اس سے تو انکار نہیں کہ نفس الامر فرض سے مرتبہ میں بڑھا ہوا ہے لہٰذا اس جواب سے یہ لازم آئے گا کہ موصوف صفت سے درجہ میں گھٹ جائے اور یہ ایک امرِ باطل ہے لہٰذا جواب بھی باطل ہے جس کو یہ امرِ باطل مستلزم ہوا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوا کرتی ہے فافہم ۱۲۔

۵۳ قولہ فتدبر الخ بظاہر شارح مطالع کی بات جنہوں نے ان قضایا کو سوالب مانا ہے درست معلوم ہو رہی ہے کیونکہ یہ مفہوماتِ شریک الباری اور اجتماع النقیضین وغیرہ تو محض عنوانات ہیں بلا مُعَنْوَنْ تو اس کیفیت رکھنے کی حالت میں اس پر ایجابی احکام کا اجراء کیسے کیا جا سکے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ حال الحکم تو سالبہ بھی تصورِ موضوع کو چاہتا ہے تو اس میں حال الحکم تصور کیسے ہوگا تو یہ کوئی اتنی بڑی بات نہیں کیونکہ حصولِ عنوانات سے ممتنعات کا تصور کیا جا سکتا ہے جسمیں کوئی اشکال نہیں تو ہو سکتا ہے کہ اپنے اپنے عنواناتِ ممتنعہ سے حال الحکم ان قضایا کے موضوعات کا تصور کر کے حکم امتناع وغیرہ ان پر لگا یا گیا ہو جو صحیح ہے ۱۲۔

۵۴ قولہ الثالثۃ الخ یہ نکتہ اتصاف کے بیان میں ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئے سے متصف کرنا دو قسم کا ہوا کرتا ہے ایک انضمامی دوسرا انتزاعی اتصافِ انضمامی اسے کہتے ہیں کہ صفت موصوف کے ساتھ منضم ہو جائے اُس ظرف میں جسکے اعتبار سے اس اتصاف کو ثابت کیا جا رہا ہو تو یا بحسب ظرفِ ذہن اتصاف ہوگا یا بحسب ظرفِ خارج تو اگر خارج میں موصوف سے کوئی صفت ملی اُسکا نام اتصاف انضمامی خارجی ہے جیسے اتصاف جسم بالسواد اور اگر ذہن میں موصوف متصف بصفۃ ہو تو اُسے اتصاف ذہنی کہیں گے جیسے صورتِ علمیہ کا حالتِ ادراکیہ سے متصف ہونا ۱۲۔ ۵۵ قولہ بخلاف الانتزاعی الخ یعنی اتصافِ انتزاعی اسے کہتے ہیں کہ ظرفِ اتصاف میں موصوف اس طرح پر واقع ہو کہ اُس سے صفت کا انتزاع کرنا صحیح ہو پھر وہی موصوف جو اسی صفت کے انتزاع کا منشاء ہے اگر خارج میں موجود ہو تو اُس کو اتصافِ انتزاعی خارجی کہیں گے جیسے آسمان کا متصف بالفوقیۃ ہونا یا اتصافِ زید بالعمی اور اگر موصوف ذہن میں ہو تو اُس کا نام اتصاف انتزاعی ذہنی رکھتے ہیں جیسے اتصافِ انسان بالکلیۃ ۱۲

۵۶ قولہ فقط الخ معلوم ہوا کہ اتصافِ انضمامی چاہے خارجی ہو یا ذہنی صفت موصوف دونوں کے وجود فی ظرف الاتصاف کو چاہتا ہے بخلاف انتزاعی کے کہ اِس میں دونوں کا وجود فی ظرف الاتصاف ضروری نہیں ہاں اِس میں موصوف کا ظرفِ اتصاف میں بایں طور پایا جانا ضروری ہے کہ اُس سے اُس صفت کا انتزاع کرنا صحیح ہو دونوں میں یہی فرق ہے جو بیان ہوا ۱۲۔ ۵۷ قولہ فمطلق الاتصاف الخ چونکہ مطلقِ اتصاف کے افراد میں سے ایک فرد یعنے اتصافِ انتزاعی مقتضئ وجودِ صفت در ظرفِ انتزاع نہیں ہے اس لئے مطلقِ اتصاف کے متعلق بھی کہہ رہے ہیں کہ ایسا ہی ہوگا ورنہ پھر تو انتزاعی میں بھی وجودِ صفت فی ظرف الاتصاف ضروری اور لازمی ہونا چاہئے کیونکہ مطلق کا اقتضاء بدلتا نہیں ہے ہاں مطلقِ وجودِ صفت چاہے وہ ظرفِ ثبوت میں ہو یا غیر میں یہ ضروری ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ جو چیز خود موجود نہ ہو وہ شئے آخر کو ثابت کس طرح ہو سکیگی فتدبر ۱۲۔ ۵۸ قولہ واما مطلق الثبوت الخ یعنی ثبوتِ صفت مطلقاً چاہے وہ ذہن میں یا خارج میں ضروری ہے عند الاتصاف اور یہ اصل میں اس وہم کو دفع کر رہے ہیں کہ السماء فوق ایک قضیۂ خارجیہ ہے تو اس میں اب ثبوتِ فوقیت للسماء فی الخارج ضروری ہے پھر یہ ثبوت بھی ثابت ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ اس ثبوت کا بھی وجود ہو اور اسی طرح پھر وہ ثبوتِ آخری بھی ثابت ہوگا تو اُس کا بھی وجود ضروری ہوگا و ہٰکذا فیتسلسل تو اِس کا جواب دے رہے ہیں کہ وصفِ انتزاعی میں صفت کا ثبوت لازم نہیں بلکہ لازم یہاں (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

فضروری فان مالایکون موجودا فی نفسه یستحیل ان یکون موجودا لشیٔ والاتصاف[51] لیس متحققا فی الخارج حتی یلزم تحقق الصفة فیه لانه نسبة وکل نسبة تحققها فرع تحقق المنتسبین بل هو متحقق فی الذهن وان کان فی الانضمامی الخارجی الموصوف متحدا مع الصفة فی الاعیان کالجسم والابیض وفی الانتزاعی الخارجی[52]

(بقیہ صفحہ گذشتہ) صرف مطلقِ ثبوت ہے اگرچہ وہ ذہن ہی میں کیوں نہ ہو ویجوز ان یکون ہذا الثبوت فی ذہن من الاذہان۔ نیز اگر تسلسل بھی اس میں آجائے تو یہاں یہ کوئی ناجائز نہیں کیونکہ ان میں ترتیب نہیں ہے جس کی وجہ سے تسلسل کا لزوم ہو۔ بہرحال یہ قضیہ موجبہ ہے جو اپنے صدق میں وجودِ موضوع فی نفس الامر کو چاہتا ہے چاہے وہ بنفسہٖ موجود ہو یا بمنشاءہ اور فوقیت وغیرہ اپنے منشاء کے امتیاز سے موجود ضرور ہیں تو وجود الموضوع فی الخارج لوجود المنشاء موجبۂ خارجیہ کے صادق ہونے کیلئے کافی ہے تو وجودِ صفت علیٰ سبیل الحقیقۃ ظرفِ اتصاف میں ضروری نہیں بلکہ اُس کا وجودِ ذہنی بھی اتصاف کے امرِ ذہنی ہونیکی وجہ سے کافی ہے ۱۲

۵۱ قولہ والاتصاف لیس متحققا فی الخارج الخ یہ ایک اعتراض کا دفعیہ کر رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اتصاف تو ایک نسبت ہے جسکا تحقق منتسبین کو پہلے چاہتا ہے تو مطلقِ اتصاف جیساکہ بدون موصوف کے متحقق نہیں ہونا چاہیئے کہ بدون صفت کے بھی متحقق نہ ہو۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اتصاف خارج میں متحقق نہیں تاکہ صفت کا بھی خارج میں اس سے متحقق ہو جانا ضروری ہو جائے بلکہ اتصاف کا تحقق ذہناً ہوا کرتا ہے۔ اور سید السند نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ ایک ہے نفسِ اتصاف اور دوسرا ہے وجودِ اتصاف ان دونوں میں فرق ہے تو یہاں خارج میں نفسِ اتصاف ہے اور وجودِ منتسبین کا تقاضا وجودِ اتصاف کرتا ہے نہ کہ نفسِ اتصاف اور مراد تحققِ نفسِ اتصاف فی الخارج سے یہ ہے کہ موصوف خارج میں بدیں طور متحقق ہو کہ جس سے صفت کا انتزاع ہو سکے فافہم فانہ دقیق ۱۲

۵۲ قولہ وفی الانتزاعی الخارجی الخ یہ جاننا ضروری ہے کہ اس میں تو کچھ خلاف نہیں کہ انضمامی خارجی کا ظرفِ اتصاف خارج ہے کیونکہ موصوف و صفت اس میں دونوں خارج میں پائے جاتے ہیں۔ البتہ اختلاف انتزاعی خارجی کے بارہ میں ہے کہ آیا اُس کا ظرفِ اتصاف خارج ہے یا ذہن تو میر باقر کا خیال ہے کہ اس کا ظرفِ اتصاف ذہن ہے کیونکہ اس میں موصوف و صفت دونوں ذہن میں موجود ہیں اور خارج صرف جہتِ اتصاف کا ظرف ہے کیونکہ موصوف اس میں بدیں طور خارج میں موجود ہے کہ اُس سے صفت کا انتزاع صحیح ہے تو خارج یہاں پر ظرفِ جہتِ اتصاف ہوا نہ کہ خود ظرفِ اتصاف اور مصنفؒ نے بھی ان کا اتباع کرتے ہوئے کہا کہ وفی الانتزاع الخارجی بحسب الاعیان کالسماء فوقنا مگر ظاہر ہے کہ میر باقر داماد اور مصنفؒ کے اس قول کی بناء محض تو ہمات پر ہے کیونکہ اتصاف مرتبۂ محکی عنہ میں متحقق ہے تو ذہن کو جو ظرفِ حکایت ہے کس طرح ظرفِ اتصاف بنایا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ آسمان کو فوقیت سے متصف کرنے میں ذہن کا کوئی دخل نہیں چاہے وجودِ ذہنی کا اعتبار ہو یا نہ ہو آسمان متصف بالفوقیۃ ہے ہی۔ لہٰذا حق یہ ہے کہ محققِ دوانیؒ کی تحقیق کو صحیح کہا جائے کہ انتزاعی خارجی کا ظرفِ اتصاف ذہن نہیں بلکہ خارج ہی ہے ۱۲

(خلاصۂ بحث) بیاناتِ مذکورہ سے یہ چند چیزیں معلوم ہوئیں کہ اتصاف کی دو قسمیں ہیں انضمامی اور انتزاعی اور پھر انضمامی کی دو قسم ہیں خارجی اور ذہنی۔ اتصافِ انضمامی تحققِ طرفین کو چاہتا ہے کیونکہ اس میں انضمامِ صفت بالموصوف ہوا کرتا ہے جس کا تحقق صفت اور موصوف دونوں کے متحقق ہونے کے بغیر ہو نہیں سکتا۔ بخلاف انتزاعی کے کہ اس کا تحقق صرف تحققِ موصوف پر موقوف ہوا کرتا ہے تاکہ انتزاع کے لئے منشاء کا وجود ہو باقی رہا ان دونوں قسموں کا مقسم یعنی مطلقِ اتصاف تو وہ ثبوتِ صفت کا تقاضا نہیں کرتا صرف تحققِ موصوف کو چاہے گا پھر اگرچہ مطلق ثبوت و اتصاف صفت کو نہیں چاہتا لیکن مطلق کے اس عدمِ اقتضا سے یہ لازم نہیں آتا کہ مطلقاً صفت کا ثبوت موصوف کے لئے ضروری ہی نہیں بلکہ مطلق ثبوت صفت کا اور اس کا وجود موصوف کے لئے ضروری ہے ہاں البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ثبوتِ صفت کا بالذات ضروری نہیں بلکہ صفت کا وجود ذہنی کافی ہے باقی اسمیں شک نہیں کہ بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ اتصاف ایک نسبت ہونے کی وجہ سے تحقق منتسبین کا تقاضا کرتے ہوئے چاہیئے کہ اس کے لئے تحققِ صفت کو ضروری قرار دیا جائے لیکن بعد التعمق پتہ چلتا ہے کہ اتصاف کا تحقق خارج میں نہیں ہوا کرتا بلکہ ذہن میں اس کا تحقق ہوتا ہے فلہٰذا منتسبین کا یعنی موصوف اور صفت کا تحقق ذہن میں لازم آئے گا نہ کہ خارج میں اور چونکہ وجودِ ذہنی دو قسم پر ہے ایک وہ جو کہ ترتبِ آثار میں وجودِ خارجی کے قائمقام ہوتا ہے اور ایک وہ جو کہ وجودِ خارجی کے قائمقام نہیں ہوا کرتا اس لئے اب کوئی یہ اعتراض بھی نہیں کر سکتا کہ اتصافِ انتزاعی ذہنی بھی تو اتصاف کا ایک فرد ہے اور اتصاف ایک نسبت ہے جو کہ طرفین کو چاہتی ہے لہٰذا جوابِ ماقبل (کہ اتصاف کا تحقق ذہن میں ہوتا ہے تو طرفین منتسبین کا ذہن میں ہونا ضروری ہے) یہ ماننا ہوگا کہ اتصاف انتزاعی ذہنی بھی تحققِ صفت کا تقاضا کرے جیساکہ موصوف کو چاہتا ہے حالانکہ ماقبل یہ بیان ہو چکا ہے کہ اتصافِ انتزاعی صرف وجودِ موصوف کو چاہتا ہے نہ کہ ثبوتِ صفت کو الیٰ آخر الاعتراض اور یہ اعتراض اب اس لئے نہیں کیا جا سکتا کہ ہم کہتے ہیں کہ ہماری مراد مطلقِ اتصاف کے وجودِ صفت کے نہ چاہنے سے یہ ہے کہ مطلقِ اتصاف وجودِ صفت کا تقاضا نہیں کرتا یعنی وجود بالمعنی الاول لیکن رہا (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) وجودِ صفت بالمعنی الثانی تو مطلق اتصاف اس کو چاہتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے اس کے علاوہ ہمیں اتصافِ انضمامی خارجی اور اتصاف انتزاعی خارجی کا فرق بھی پچھلے بیاناتِ شنشؒ سے معلوم ہو گیا کہ اتصافِ انضمامی خارجی خارج میں صفت اور موصوف دونوں کے وجود کا مقتضی رہتا ہے اور انتزاعی خارجی میں خارج میں صفت موجود نہیں ہو کرتی بلکہ صرف موصوف خارج میں موجود ہوتا ہے لیکن اس موصوف کا اتحاد صفت کے ساتھ فی الخارج نہیں بلکہ اتحادِ صفت مع الموصوف۔ بحسب الخارج ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ موصوف خارج میں اس طرح پر موجود ہے کہ اس سے صفت کا انتزاع کیا جا سکتا ہے مثلاً آسمان اور فوقیت میں کہ فوقیت جو صفت ہے اس کا خارج میں وجود نہیں ہے بلکہ فوقیت کا منشاءِ انتزاع یعنی آسمان خارج میں موجود ہے خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اتصافِ خارجی خواہ انتزاعی ہو یا انضمامی دونوں میں صفت خارج میں ہوتی ہے لیکن اول میں وجودِ صفت فی الخارج بحسب وجود الموصوف ہے اور ثانی میں وجودِ صفت خارج میں بحسب الذات ہے اسی وجہ کو مصنفؒ نے اول کے متعلق بحسب الاعیان فرمایا اور ثانی کے متعلق فی الاعیان کا لفظ استعمال کیا فتدبر و تشکر ۱۲۔ +

۵۱ قولہ الرابع الخ بعض قواعدِ کلیہ پر نقوض وارد ہونے سے بچنے کے لئے متاخرین گھبرا کر اپنی طرف سے ایک ایسی قضیہ کا اختراع کر چکے ہیں جس کا قدماء کے کلام میں کوئی پتہ نہیں چلتا اور اس کا نام انہوں نے قضیہ سالبۃ المحمول رکھا ہے اور پھر اس قضیہ مخترعہ کی ٹکر مشابہت کی وجہ سے سالبۂ بسیطہ کے ساتھ ہو رہی ہے اس لئے اس بحث میں ان دونوں کے باہمی فرق کو بھی با تفصیل مصنفؒ کے ذمہ بیان کرنا ہے تاکہ دونوں میں امتیاز ہو کر ایک نہ سمجھے جائیں ف نہم ۱۲۔

۵۲ قولہ اخترعوا الخ اس قضیہ کی اختراع کی ضرورت متاخرین کو یوں پیش آئی کہ مثلاً تصورات میں یہ قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ متساوین کی نقیض میں بھی نسبت تساوی کی ہوگی و الا افتراق فی الصدق لازم آئے یعنی اگر ایسا نہ ہو تو ایک کا عین اور دوسرے کی نقیض صادق آوے گی یعنی جب مثلاً کل انسان ناطق صادق ہو اور اسی طرح کل ناطق انسان بھی تو واجب ہے کہ کل لا انسان لا ناطق اور اسی طرح کل لا ناطق لا انسان بھی صادق ہو ورنہ بعض اللاانسان لیس بلا ناطق صادق ہو کر بعض اللاانسان ناطق بھی صحیح ہوگا اور بعض الناطق لاانسان بھی درست ہوگا حالانکہ یہ محال ہے اب اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ موجبہ محصلہ وجودِ موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور سالبہ نہیں کرتا اس لئے سالبۂ معدولہ موجبۂ محصلہ کو مستلزم نہیں تو اس اعتراض کے دفعیہ کے لئے متاخرین نے حیلہ کرتے ہوئے اس نئے قضیہ موسوم بہ سالبۃ المحمول کا اختراع کر کے کہنے لگے کہ اصل قضیہ جو کل لا انسان لا ناطق ہے وہ موجبہ م

بحسب الاعیان کالسماء والفوقیۃ الرابعۃ[۵۱] المتاخرون اخترعوا[۵۲] قضیۃ سموہا سالبۃ المحمول وفرقوا[۵۳]

م سالبۃ المحمول ہے ایسا موجبہ سالبۃ المحمول جس کا ایجاب وجود موضوع کا مستدعی نہیں بلکہ اس کا سلب وجود موضوع کو چاہتا ہے لہٰذا اس اختراع کی بدولت اب بعض اللاانسان لیس بلا ناطق جو موجبہ سالبۃ المحمول ہے تب صادق ہوگا جب وجود موضوع ہو اور جب وجود موضوع ہو تو پھر بعض اللاانسان ناطق بھی صادق ہوگا تو دلیل پوری ہوئی۔ اسی طرح مثلاً بعض اور مفہومات ہیں جن کے درمیان تساوی کی نسبت ہے مثلاً شے اور ممکن عام کو لیجئے اور اسکے نقیضین میں جو لاشے اور لاممکن ہیں مساوات متصور نہیں کیونکہ کل لاشئی لاممکن اور اس طرح اس کا عکس صادق نہیں کیونکہ قضیۂ موجبہ کا صدق موضوع کے وجود پر موقوف ہے اور ظاہر ہے کہ لاشئی اور لاممکن کے افراد میں سے کوئی فرد پایا نہیں جاتا لہٰذا یہ مشہور قاعدہ کہ نقیضے المتساوین متساویان منقوض ہوا تو اسی نقض کے جبیرہ کے طور انہوں نے اختراع کر کے کہا کہ کل لاشئی لاممکن اور اس کا عکس قضیۂ موجبہ سالبۃ المحمول ہے جسکا صدق سالبۂ بسیطہ کی طرح وجودِ موضوع پر موقوف نہیں بلکہ اس کے سالبہ کے صدق کا یعنی سالبہ سالبۃ المحمول کا البتہ موضوع کے وجود پر موجبہ کی مانند دارومدار ہوگا کیونکہ اس مخترعہ قضیہ کی ہیئت ایسی بے ڈھنگ سی ہے کہ اس کا ایجاب درحقیقت سلب ہے اور اس کا سلب درحقیقت ایجاب ہے تو جب اس کا ایجاب خفیہ طور پر سلب ہے تو اس کے موجبہ کے صدق کا توقف وجودِ موضوع پر نہیں رہے گا بلکہ اس کے سالبے کے صدق کا توقف وجودِ موضوع پر ہوگا۔ صرف تصورات میں نہیں بلکہ تصدیقات میں بھی ایک قاعدہ بیان کر دیا گیا ہے کہ متقدمین کے نزدیک عکس النقیض میں موجبہ کنفسہا منعکس ہوگا تو اس موقعہ پر بھی اعتراض سے بچنے کے لئے اسی قضیہ مخترعہ موسوم بہ موجبہ سالبۃ المحمول سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ اپنے موقعہ پر اس کی تفصیل بھی معلوم ہوگی انشاء اللہ ۱۲۔

۵۳ قولہ وفرقوا الخ چونکہ سالبۂ بسیطہ کے ساتھ اس مخترعہ قضیہ موسوم بہ سالبۃ المحمول کی مشابہت ہے اس لئے دونوں کے درمیانی فرق کو بھی متاخرین نے اس طور بیان کیا ہے کہ سالبۂ بسیطہ میں صرف ایک رابطہ ہوا کرتا ہے جیسے زید لیس ہو بقائم یعنی زید قائم نہیں بخلاف موجبہ سالبۃ المحمول کے کہ وہ دو رابطوں پر مشتمل ہوا کرتا ہے جیسے زیدٌ ہو لیس ہو بقائم یعنی زید قائم نیست است تو دونوں میں فرق ظاہر ہوا کیونکہ سالبۂ بسیطہ میں حکم اس طرح کا ہوا کہ محمول موضوع سے مسلوب ہے لیکن موجبہ سالبۃ المحمول میں سلب محمول از موضوع کے بعد اس سلب کا موضوع پر حمل کیا جاتا ہے یعنی یہ سلب موضوع کو ثابت بھی کیا جاتا ہے تو سالبۂ بسیطہ میں صرف ایک ہی نسبت رہی یعنی نسبت سلبیہ جو رابطہ ہے بخلاف سالبۃ المحمول کے کہ اس میں دو نسبتیں ہیں ع

م نگ ایجابی جس پر ہو دال ہے اور ایک سلبی یعنی لیس جس پر یہ دال ہے ۱۲

بان فی السّالبۃ یتصور الطرفان ویحکم بالسلب وفی سالبۃ المحمول یرجع ویحمل ذلک السلب علی الموضوع وحکموا[50] بان صدق الایجاب فیہا لایستدعی الوجود کالسلب بل السلب یستدعیہ کالایجاب وقرّحتک[51] حالمۃ بان الربط الایجابی مطلقا یقتضی الوجود ومن[52] ثم قیل الحق انہا قضیۃ ذہنیۃ وجمیع[53] المفہومات التصوریۃ موجودۃ فی نفس الامر تحقیقا او تقدیرا فبینہا وبین السّالبۃ تلازم[54] بحسب الصدق وفیہ[55] مافیہ

۵۱ قولہ وقرحتک حالمۃ الخ متاخرین پر تعریض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ثبوت شئے للشئے فرع ہے وجودِ مثبت لہ کا جس میں موضوع کی خصوصیت کو کوئی دخل ہی نہیں تو جیسے تمام موجبات بدون وجودِ موضوع کے صادق نہیں ہوا کرتے ہیں اسی طرح موجبہ سالبۃ المحمول کا بھی حال ہوگا اس کے کیا معنی کہ تمام موجبات سے ملیحدہ ایک حکم اس میں موضوع کے کسی خاص مادہ سے ہونے کے سبب معتبر مانا جائے یہ تو محض زبردستی اور تحکم ہے۔ ربطِ ایجابی میں خواہ محمول وجودی ہو یا عدمی اور سلبی ہو ہر صورت میں یہ وجودِ موضوع کے بغیر صادق نہیں آسکتا پس یہ کہنا کسی طرح بھی درست نہیں کہ موجبہ سالبۃ المحمول وجودِ موضوع کو نہیں چاہتا اس لئے کہ موجبہ علی الاطلاق مقتضی وجودِ موضوع ہوا کرتا ہے اس میں موضوع کی خصوصیت کو کوئی دخل نہیں ۱۲

۵۲ قولہ ومن ثم الخ یعنی اسی وجہ سے کہ مطلق ایجاب مستدعی وجودِ موضوع ہوا کرتا ہے محققین میں سے کسی نے بھی اس موجبہ سالبۃ المحمول کے عدمِ استدعاءِ موضوع کا قول نہیں کیا بلکہ حواشی قدیمہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ صحیح یہی ہے کہ یہ ایک ذہنی قضیہ ہے کیونکہ محمولِ سلبی کا موضوع پر حمل کرنا اور موضوع کا محمولِ سلبی کے ساتھ متصف ہونا یہ حمل واتصاف ذہن ہی میں ہوگا تو اس کا موضوع ذہناً موجود ہونا چاہئے نہ کہ خارجاً اور یہ وجودِ ذہنی ایجابی حکم کے لئے کافی ہے اس لئے اب ثبوتِ شئی للشئی کے فرع وجودِ مثبت لہ ہونیکے قاعدہ کا بھی خلاف نہ ہو اور اس موجبہ کی حیثیت بھی اور موجبات کی طرح ہوئی ۱۲

۵۳ قولہ وجمیع المفہومات الخ یعنی جمیع مفہوماتِ تصوریہ نفس الامر میں تحقیقاً یا تقدیراً موجود ہیں کیونکہ ہر مفہوم پر حکم احکامِ ایجابیہ سے ہوا کرتا ہے اور کچھ بھی نہ ہو تو کم از کم یہ حکم تو ہر مفہوم پر لگایا جاتا ہے کہ انہ مغائر لما عداہ یا ھذا المفہوم معلوم الباری تعالیٰ۔ لہذا وجودِ جمیع مفہومات بنحوٍ من الوجود فی نفس الامر ضروری ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ ہر مفہوم متصور بکنہہ ہے لہذا اس کا وجود فی الاذہان ضروری ہے اور کل موجودٍ فی الذہن موجود فی نفس الامر وہذا ہو مراد نا مطلب یہ ہے کہ یہاں موضوع کے موجود فی الذہن ہونے سے مراد وجود نفس الامری ہے یعنی موجبہ سالبۃ المحمول وجودِ موضوع کو چاہے گا نفس الامر میں پس اس وقت اس میں اور سالبۂ بسیطۂ خارجیہ میں تلازم ہوگا کیونکہ جمیع مفہوماتِ تصوریہ نفس الامر میں موجود ہیں خواہ حقیقۃً موجود ہوں جیسے کہ حیوان والنسان وغیرہ اور چاہے تقدیراً موجود فی نفس الامر ہوں جیسے کہ لاشئی اور لاممکن وغیرہ ۱۲

۵۴ قولہ تلازم بحسب الصدق الخ تو جس جگہ سالبہ بسیطہ صادق آئے گا وہاں پر موجبہ سالبۃ المحمول ضرور صادق آئے گا اور جہاں پر موجبہ سالبۃ المحمول صادق آئے گا اس مقام پر سالبۃ بسیطہ ضرور صادق ہوگا کیونکہ سالبۂ بسیطہ کا موضوع موجود فی الذہن ہے ۴ بوجہ اس کے متصور ہونے کے اور سالبۃ المحمول بھی وجودِ موضوع بحسب الذہن کا مقتضی ہے کما حققناہ لہذا ان دونوں میں باعتبار صدق کے تلازم رہیگا بعض نے کہا ہے کہ یہاں تلازم سے مراد مساواۃ اور تصاحب بحسب الصدق ہے ولو کان اتفاقاً فافہم ۱۲

۵۵ قولہ وفیہ مافیہ الخ اس طرف اشارہ ہے کہ ان کے درمیان تلازم کسی اعتبار سے بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ سالبہ بسیطہ سالبہ ہے اور یہ موجبہ سالبۃ المحمول اگرچہ ثبوتِ سلب پر مشتمل ہے لیکن موجبہ ہی ہے اور یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ سالبہ میں صرف تصورِ موضوع حال الحکم کی ضرورت ہوتی ہے اور موجبہ میں چاہے وہ کسی طرح کا ہو وجودِ موضوع صرف حال الحکم نہیں بلکہ بقاءِ حکم کے لئے اس میں وجودِ موضوع کی ضرورت ہوتی ہے پس یہ کہنا کہ سالبہ بسیطہ اور موجبہ سالبۃ المحمول میں تلازم ہے بالکل غلط ہے فتدبر اس کے علاوہ اگر آپ اس میں اور بھی کوئی بات نکالنا چاہیں تو نکال سکتے ہیں کہ شاید اس سے یہ مراد ہے کہ آپ کے اس قول کو کہ کل مفہوم موجود فی نفس الامر ہم مانتے ہیں اور دلیل بھی ٹھیک ہے لیکن اس سے یہ لازم آنا ضروری نہیں کہ ہر مفہوم کے افراد خواہ مخواہ موجود بھی ہوں کیونکہ ضرورت تو صرف اتنی ہے کہ کل مفہوم یقع موضوعاً للموجبۃ یہ تو ضروری نہیں کہ ہر مفہوم کے افراد بھی موضوع بن سکتے ہوں کیونکہ یہ جائز ہے کہ کوئی ایسا مفہوم ہو جسکا کوئی فرد ہی نہ ہو بلکہ وہ بلا معنون صرف ایک عنوان ہی عنوان ہو تو اس صورت میں پھر سالبہ تو صادق ہوگا لیکن موجبہ چاہے وہ سالبۃ المحمول ہو کر ثبوتِ سلب پر مشتمل ہی کیوں نہ ہو وہاں صادق نہیں آسکے گا تو تلازم ان دونوں میں نہیں ہو سکتا۔ ۱۲

۵۱ قولہ واذا حققت الایجاب الکلی الخ محصورات اربعہ میں سے ایک قضیہ یعنی موجبہ کلیہ کی تحقیق اور اُس کے جملہ مالہا و ما علیہا سے فارغ ہونے کے بعد باقی محصورات کے حقائق کے متعلق کہہ رہے ہیں کہ جب ایجاب کلی کی حقیقت آپ پر منکشف ہوئی تو اب اس پر بقیہ محصورات کو قیاس کر لیجیے یعنی جو دو جزئیے اور ایک سالبہ کلیہ رہ گیا ہے اُس کو اس ایک پر قیاس کرتے جائیں اور یہ ظاہر ہے اس لئے کہ مثلاً کلیہ میں جب کبھی کُلاً کسی شئے کا اعتبار ہو گا تو جزئیہ میں اُس کا بعضاً اعتبار کیا جائے گا۔ اور اسی طرح موجبہ میں ایجاباً جس امر کا اعتبار ہو گا سالبہ میں جا کر اُس کا سلباً اعتبار کیا جانا ہو گا تو موجبہ کلیہ پر قیاس ان بقیہ محصورات کا کوئی مشکل نہیں اسلئے تعویل علی فہم المخاطبین کرنا بھی اس جا درست ہے ۱۲

وَاِذَا[۵۱] حَقَّقْتَ الْاِیْجَابَ الْکُلِّیَّ فَقِسْ عَلَیْهِ سَائِرَ الْمَحْصُوْرَاتِ ثُمَّ قَدْ یُجْعَلُ[۵۲] حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءً مِّنْ طَرَفٍ فَسُمِّیَتْ مَعْدُوْلَةً وَهِیَ مَعْدُوْلَةُ الْمَوْضُوْعِ اَوْ مَعْدُوْلَةُ الْمَحْمُوْلِ اَوْ مَعْدُوْلَةُ[۵۳] الطَّرَفَیْنِ وَاِلَّا[۵۴] فَمُحَصَّلَةٌ وَزَیْدٌ[۵۵] اَعْمٰی مَعْدُوْلَةٌ مَعْقُوْلَةٌ وَمُحَصَّلَةٌ مَلْفُوْظَةٌ وَقَدْ یُخَصُّ[۵۶] اِسْمُ الْمُوْجَبَةِ بِالْمُحَصَّلَةِ وَالسَّالِبَةِ بِالْبَسِیْطَةِ وَهِیَ[۵۷] اَعَمُّ مِنَ الْمُوْجَبَةِ الْمَعْدُوْلَةِ الْمَحْمُوْلِ

۵۲ قولہ قد یجعل حرف السلب الخ قضیہ کی تیسری قسم کو یہاں سے بیان کرنا چاہتے ہیں جو باعتبارِ اطرافِ قضیہ کی ہو گی کہ اگر قضیہ کے اطراف مثبت ہیں تو وہ محصّلہ ہے ورنہ معدولہ اور معدولہ بجائے خود تین قسم کا ہوا کرتا ہے معدولۃ الموضوع۔ معدولۃ المحمول اور معدولۃ الطرفین۔ اور عدول نام ہے تجاوز کا گویا کہ اس قضیہ میں چونکہ طرزِ بیان اصلی روش سے متجاوز ہے کہ سلبِ نسبت کو ایقاعِ نسبت کے پیرایہ میں ادا کیا جاتا ہے اس لئے اس عدول کے سبب نام بھی اسکا معدولہ رکھا گیا ۱۲

۵۳ قولہ معدولۃ الطرفین الخ اسکی مثال یہ ہو گی جب مثلاً ہم یہ کہدیں کہ جتنے بے حس ہیں سب بیجان ہیں اس میں بے حس موضوع اور بے جان محمول ہے اور دونوں میں حرفِ نفی جزء واقع ہے موضوع و محمول کا یا مثلاً اللاحی لاعالم کو لیجیے کہ اس میں بھی ایسا ہی ہے ۱۲

۵۴ قولہ والا فمحصلۃ الخ یعنی اگر حرف سلب کسی طرف کا بھی جزء بنکر مذکور فی القضیۃ نہ ہو تو وہ محصّلہ ہے لتحصلہ جانبِ محمول پھر اُس کا وجودی ہو جیسے زیدٌ بصیرٌ ہیں اور یا عدمی ہو جیسے زیدٌ اعمی ہیں اور چاہے وہ موجبہ ہو یا سالبہ ۱۲

۵۵ قولہ زید اعمی الخ اس وہم کا دفعیہ کر رہے ہیں کہ زید اعمی ایک قضیہ ہے جو مناطقہ کے نزدیک معدولہ ہے حالانکہ ان کے طرفین میں سے کسی ایک کا بھی حرف سلب جزء نہیں تو جواب دے رہے ہیں کہ قضیہ دو قسم کا ہوا کرتا ہے ایک ملفوظ دوسرا معقولہ تو جو تقسیم معدولہ کی ہم نے کر دی ہے وہ اُس معدولہ کی ہے جو قضیہ ملفوظہ ہو تو زید اعمی معدولہ ہے لیکن معدولہ معقولہ ہے معدولۂ ملفوظہ نہیں ہے تو گویا کہ زید اعمی معدولہ بھی ہے اور معدولہ نہ بھی ہے یعنی بالاعتبارین المختلفین تو چونکہ معنیً سلبی اس میں محمول کا جزء بن رہا ہے اس لئے بحسب المعنی معدولہ ہے لیکن چونکہ لفظاً اس میں حرفِ سلب سرے سے موجود ہی نہیں جو جائے کسی طرف کا وہ جزء ہو اس لئے بحسب اللفظ وہ محصّلہ ہے۔ باقی یہ یاد رہے کہ اسے معدولۂ معقولہ بھی تب کہینگے جب کہ عمی کی تعریف عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیراً سے کریں اور اگر عمی کو اُس حالتِ بسیطہ سے تعبیر کریں جس کا اسی عنوانِ عمی سے اعتبار کیا گیا ہے یعنی سلب بمعنی ملکہ کا نام رکھیں تو پھر لفظاً اور معنیً دونوں اعتبار سے یہ قضیہ محصّلہ ہی ہو گا ۔۔۔ ۱۲

۵۶ قولہ وقد یخص اسم الموجبۃ الخ یعنی کبھی صرف موجبہ پر علی الخصوص محصلہ کا اطلاق کر لیا کرتے ہیں کہ اس میں دونوں اطراف وجودی ہونیکے سبب محصلہ کا فردِ کامل موجبہ ہی بنتا ہے اور اسی طرح سالبہ کو بسیطہ کے نام سے خاص کر لیتے ہیں کیوں کہ حرفِ سلب چونکہ اس میں کسی طرف کا جزء نہیں ہوا کرتا تو بہ نسبت معدولہ کے اطراف کے اس کے اطراف کے اجزاء میں تقلیل ہے اور بسیط کے معانی میں سے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ بالنسبۃ الی الغیر اُس کے اجزاء کم ہوں لہذا سالبہ کو اس اعتبار سے بسیطہ کہنے میں کوئی اشکال نہیں ۱۲

۵۷ قولہ وہی اعم من الخ چونکہ موجبہ معدولہ اور سالبۂ بسیطہ کے درمیان کچھ مشابہت ہونے کی وجہ سے شناخت میں اشتباہ ہوتا ہے اس لئے دونوں کا لفظی اور معنوی فرق بیان کر رہے ہیں کہ سالبہ بسیطہ موجبہ معدولہ سے بحسب الصدق عام ہے کیونکہ بلا وجود موضوع کے بھی یہ چونکہ صادق آتا ہے اس لئے بعض اُن مواضع میں جہاں موضوع موجود نہ ہو سالبہ بسیطہ صادق ہو سکے گا اور موجبہ معدولہ صادق نہیں ہو سکے گا یہ تو انکا معنوی فرق ہوا اور لفظی فرق بتاخیر فیہا الرابطۃ سے مصنف بیان کر چکے ہیں کہ سالبہ بسیطہ میں اگر وہ ثلاثیہ ہو حرفِ ربط لفظاً لفظِ سلب سے متأخر ہو گا جیسے زیدٌ لیس ہو بقائم کیونکہ سلب کی شان اپنے مابعد کو مرتفع کرنا ہے اور ربط کی شان ربطِ مابعد بماقبل ہوا کرتی ہے اور سالبہ میں چوں کہ نسبتِ سلبیہ ہوتی ہے تو لامحالہ حرفِ سلب کو اس میں مقدم ذکر کرنا ہو گا تا کہ وہ اپنا عمل اپنے مدخول میں کر کے اُسے مرتفع کر لے اور اگر قضیہ ثنائیہ ہو تو پھر تقدیراً حرفِ ربط کو متاخر ماننا پڑے گا بخلاف موجبہ معدولۃ المحمول کے کہ اُس میں حرفِ سلب کو مؤخر ماننا پڑے گا اور ربط کو اُس پر تقدم حاصل ہو گی تا کہ ربطِ مابعد بماقبل ہو کر ایجاب متحقق ہو۔ اس کے علاوہ کبھی کبھی ان کے درمیان فرق بعض الفاظ کی بعض سے ع

ع تخصیص پر بھی کر لیتے ہیں مثلاً لفظِ لا اور غیر کو موجبہ معدولہ میں استعمال کرنے کی اصطلاح بھی مناطقہ کے ہاں رائج ہے اور لیس کا استعمال

ويتاخر فيها الرابطة عن لفظ السلب لفظًا او تقديرًا وفي الموجبة السالبة المحمول رابطتان والسلب بينهما كل نسبة في نفس الامر اما واجبة او ممتنعة او ممكنة وتلك الكيفيات المواد والدال عليها الجهة وما اشتملت عليها تسمى موجهة ورباعية بسيطة ان كانت حقيقتها ايجابا فقط او سلبا فقط ومركبة ان كانت ملتئمة منهما والعبرة في التسمية للجزء الاول والا فمطلقة

۵۱ قولہ وفی الموجبۃ السالبۃ المحمول الخ یہاں سے ایک اور اشتباہ کو رفع کر رہے ہیں جو سالبہ بسیطہ اور موجبہ سالبۃ المحمول کے درمیان ایک جیسے معلوم ہونے سے پیدا ہو رہا ہے جیسے کہ موجبہ معدولۃ اور سالبۃ بسیطۃ کے درمیان والی اشتباہ کو رفع کر چکے تو کہتے ہیں کہ موجبہ سالبۃ المحمول میں لفظًا یا تقدیرًا دو رابطے ہوا کرتے ہیں اور حرفِ سلب اُن دونوں رابطوں کے درمیان میں ہوا کرتا ہے تاکہ دونوں نسبتیں حاصل ہو جائیں کیونکہ قضیۂ موجبہ سالبۃ المحمول میں دو نسبتیں ہوا کرتی ہیں ایک نسبتِ سلبیہ جو جزءِ محمول ہوتا ہے۔ دوسری نسبتِ ایجابیہ جو رابطہ ہوتا ہے بخلاف سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول کے کہ ان میں صرف ایک ہی نسبت ہوتی ہے جو سالبۂ بسیطہ میں سلبی اور موجبہ معدولۃ المحمول میں ایجابی ہے تو سالبۃ المحمول میں دو رابطے ہیں ایک رابطہ حرفِ سلب سے متاخر اور دوسرا اُس سے مقدم اور اس کے غیر میں صرف ایک رابطہ ہوتا ہے چاہے وہ مقدم ہو یا موخر ۱۲۔

(خلاصۂ کلام) یہ ہوا کہ موجبہ معدولۃ المحمول اور سالبۂ بسیطہ میں ایک ہی نسبت ہے اول میں صرف ایجابی اور ثانی میں سلبی بخلاف موجبہ سالبۃ المحمول کے کیوں کہ اس میں دو نسبتیں ہوتی ہیں ایک نسبتِ ایجابی جس کے ذریعہ سے کہ محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جا رہا ہے اور ایک نسبتِ سلبی جو کہ جزءِ محمول ہے فافہم ۱۲۔

۵۲ قولہ کل نسبۃ فی نفس الامر الخ جب قضیہ کے اجزاء سے فارغ ہوئے تو اب جہتِ قضیہ کے متعلق بیان کرتے ہوئے موجّہات کو یہاں سے شروع کر رہے ہیں۔ تو جان لیجئے کہ جہت نام ہے اُس لفظ کا جو قضیہ کے مختلف کیفیات میں سے کسی کیفیت پر دلالت کرے اور جس قضیہ میں جہت ہو وہ مُوجّہہ کہلاتا ہے تو قضیہ کی ایک قسم کیفیتِ حکم کے اعتبار سے ہے یعنی قضیہ تو وہی ہے کہ جس میں موضوع کی طرف ثبوتِ محمول یا سلبِ محمول کا حکم ہو اب ثبوتِ محمول اور سلبِ محمول کی مختلف کیفیتیں ہوتی ہیں جس کا اجمالاً ذکر کرنا مناسب ہے تاکہ آگے چل کر بصیرت ہو تو یاد رہے کہ کیفیتِ قضیہ کبھی تو ضروری ہوتا ہے کہ انفکاک اُس کا موضوع سے محال ہوتا ہے۔ پھر نفسِ ضرورت میں بھی تفریق ہے کہ کہیں وہ ضرورت ذاتِ موضوع کی وجہ سے ہوتی ہے یعنی خود ذاتِ موضوع مقتضی ہوتی ہے کہ اُس سے محمول ہونے کی صفت کسی وقت اور کسی حالت میں منفک نہ ہو اور کہیں ذاتِ موضوع کی وجہ سے تو نہیں مگر موضوع کی کوئی صفت یا حالتِ ثبوتِ محمول یا سلبِ محمول کو ضرورۃً مقتضی ہوا کرتی ہے اور کہیں ایسا ہوتا ہے کہ ثبوتِ محمول یا سلبِ محمول کا اقتضاء ذاتِ موضوع کو ہے تو سہی لیکن نہ ہر وقت اور کہیں ثبوتِ محمول یا سلبِ محمول ضروری تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی کسی وجہ سے موضوع و محمول میں ایک التزام سا پایا جاتا ہے کہ موضوع کو محمول ہونیکی صفت سے کبھی خالی نہیں چاہتے اور کبھی ایسا التزام تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی موضوع کسی نہ کسی وقت محمول ہونے کی صفت سے متصف ہوتا ہے اور کہیں موضوع و محمول میں ایسا علاقہ ہوتا ہے کہ موضوع کا محمول سے متصف ہونا نہ ضروری ہے نہ دائمی نہ کسی وقت موضوع کو متصف بہ محمول ہوتے دیکھا ہے مگر تاہم ممکن ہے کہ موضوع صفتِ محمول کے ساتھ متصف ہو جائے موضوع میں خود کوئی معنی ایسے نہیں ہیں جو اُس کو صفتِ محمول کے ساتھ متصف ہونے سے مانع ہوں تو یہ تمام کیفیتیں الفاظِ خاص کے ذریعہ سے قضیہ میں ظاہر کی جاتی ہیں اور وہ لفظ جو کیفیاتِ مذکورہ میں سے کسی کیفیت پر دلالت کرے جہت کہلاتا ہے اور جس قضیہ میں جہت ہو اُسے موجّہہ کہتے ہیں یہ اجمالی نقشہ موجہات کی تعریفات میں بڑا کام دے گا فانتظر الی التفصیل ۱۲

۵۳ قولہ بسیطۃ ان کانت الخ یعنی اگر موجّہہ صرف نسبتِ ایجابی پر مشتمل ہو یا صرف نسبتِ سلبی پر تو اُسے موجّہۂ بسیطہ کہتے ہیں لیکن اگر اُس میں دو نسبتیں ہوں ایک ایجابی دوسری سلبی تو پھر وہ مرکبہ کہلاتا ہے اس لئے موجّہات کی گویا دو قسم ہوئے کہ بعض بسائط ہوں گے اور بعض مرکبات ۱۲

۵۴ قولہ والعبرۃ فی التسمیۃ الخ یہاں سے اس شبہ کو رفع کرنا چاہتے ہیں کہ جب مُوجّہات میں سے بعض ایسے بھی ہیں جن میں نسبتِ ایجابی بھی ہوتی ہے اور اُس کے ساتھ ساتھ وہ نسبتِ سلبی کو بھی پہلو میں لئے ہوئے ہوتے ہیں تو پھر اُس کے موجبہ اور سالبہ ہونے کی پہچان کیسی ہوگی۔ تو کہتے ہیں کہ موجبۂ مرکبہ کے جزءِ اول کو دیکھا جائیگا اگر وہ ایجابی ہے تو کل موجبۂ مرکبہ کو موجبہ کہیں گے اور اگر وہ سلبی ہو تو اُسے سالبہ مانا جائیگا یعنی جزءِ ثانی موجبۂ مرکبہ کی چاہے جیسا بھی ہو اُس کا اِس تسمیہ میں اعتبار نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار جزءِ اول پر ہوگا ۱۲

۵۵ قولہ والا الخ یعنی اگر کوئی قضیہ جہت پر مشتمل نہ ہو تو اُسے مطلقہ یا اس اعتبار سے مہملہ کہیں گے کہ اُس میں بیانِ جہت کا اہمال ہے ۔۔۔ ۱۲

۵۱ قولہ وہی ان وافقت الخ یہاں سے موجبہ قضیہ کے صادق اور کاذب ہونے کا معیار بتلاتے ہیں کہ قضیہ کے مادہ سے اگر اُس قضیہ کی جہت موافق ہو تو صادق ہوگا ورنہ کاذب ہوگا یعنی جہتِ قضیہ جس کیفیت پر دلالت کر رہی ہے اگر وہ کیفیت وہی کیفیت ہے جو کہ فی الواقع نسبتہ میں موجود ہے تو موجبہ صادق ہوگا اور اگر جہت کیفیتِ نفس الامری پر دال نہ ہو موجبہ کاذب ہوگا مثلاً کل انسان حیوان بالضرورۃ موجبہ صادق ہے کیونکہ اس میں جہت یعنی بالضرورت اس کیفیت پر دلالت کر رہی ہے جو کہ قضیہ کی نسبت میں فی الواقع موجود ہے اور کل انسان حیوان بالامکان الخاص موجبہ کاذبہ ہوگا کیونکہ اس کی جہت یعنی امکان اس کیفیت پر دلالت نہیں کر رہی ہے جو کہ فی الواقع نسبت میں موجود ہے اسلئے کہ نسبت جس کیفیت کے ساتھ متکیف ہے در حقیقت وہ کیفیت ضرورت ہے اور جہتِ مذکورہ جس کیفیت پر دلالت کر رہا ہے وہ عدمِ ضرورت ہے جو کہ فی الواقع کیفیتِ نسبت کے خلاف ہے اُس کے موافق نہیں لہذا کاذبہ رہے گا ۱۲۔

۵۲ قولہ والتحقیق الخ فنِ حکمت و فلسفہ میں بھی موادِ ثلاثہ یعنی وجوب امتناع اور امکان سے بحث ہوا کرتی ہے اور مناطقہ بھی ان کا موجہات میں استعمال کرتے رہتے ہیں تو اس بارہ میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا جن چیزوں کو جہات نام رکھ کر اُسے منطقی استعمال کرتے ہیں یہ بعینہ وہی مواد ہیں جن سے حکماء اور فلاسفہ بحث کرتے ہیں یا ان میں کوئی فرق ہے تو شارح مواقف کا خیال یہ ہے کہ ان دونوں میں ذاتی مغائرت ہے اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو لوازم الماہیۃ کا واجب لذاتہا ہونا لازم آجائے گا حالانکہ یہ محال ہے اور جو مستلزم محال کو ہو وہ خود محال ہوا کرتا ہے اس لئے موادِ حکمیہ اور جہاتِ منطقیہ کو مغائر بحسب الذات نہ ماننا محال ہوا۔ مصنفؒ اس تنازع کو ذکر کرتے ہوئے اپنا خیال ظاہر فرماتے ہیں کہ شارح مواقف کا یہ نظریہ مذکورہ خلافِ تحقیق ہے وہی تفصیل ۱۲

۵۳ قولہ والا لکانت الخ یہ شارح مواقف کی دلیل ہے جو انہوں نے اپنے خیال کی تائید میں بیان کی ہے جس کا ہم پچھلے حاشیہ میں اجمالاً تذکرہ کر بھی چکے کہ وہ کہتے ہیں کہ اگر موادِ حکمیہ اور جہاتِ منطقیہ میں مغائرتِ ذاتی نہ مانی جائے تو لوازم ماہیت کا واجب بالذات ہونا لازم آجائے گا۔ اب یہ لزوم کیسے ہے تو اس کی تفصیل اُن کے نزدیک یہ ہے کہ مثلاً زوجیتِ اربعہ یہ ایک لازم ماہیت ہے تو زوجیت اربعہ وجوبِ منطقی کے اعتبار سے واجبۃ الثبوت ہے اور چونکہ آپ کے خیال میں یہ بعینہ وجوبِ حکمی ہی ہے جو وجوبِ وجودِ شئی لنفسہ سے عبارت ہے کیونکہ حکمت میں وجوب ہمیشہ وجود کے ساتھ ہوا کرتا ہے پس چونکہ حکمت میں وجوب الوجود ہی مراد ہوا کرتا ہے لہذا منطق میں بھی وجوب الوجود مراد لیا جائے گا اور نہ اتحاد نہیں ہو سکتا تو الاربعۃ زوج میں یہ کہنا پڑے گا کہ وجودِ زوجیت نفسِ اربعہ کے لئے واجب ہے اور اس سے یہی لازم آیا کہ زوجیت واجب لذاتہا ہوئی۔ بلکہ جس قدر لوازم ماہیت ہیں سب کے سب واجب الوجود ہو جائیں گے اور تعددِ وجباء ایک امرِ محال ہے لہذا جو مستلزم ہوگا اس کو یعنی اتحادِ جہاتِ منطقیہ کا موادِ حکمیہ کے ساتھ قول کرنا یہ خود محال ہوگا۔ پس یہ ثابت ہو گیا کہ جہاتِ منطقیہ اور موادِ حکمیہ باہم مغائر ہیں اور متحد ان کو کہنا درست نہیں ۱۲۔

۵۴ قولہ والجواب الخ شارح مواقف کے استدلال مذکور کا وہ جواب جو شارح تجرید دے چکے ہیں یہاں مصنفؒ ذکر کر کے اپنی اُس نظریہ کی تائید کر رہے ہیں جو انہوں نے والتحقیق ان المواد الحکمیۃ الخ سے بیان کیا ہے ۱۲۔ +

۵۵ قولہ بین وجوب الوجود فی نفسہ الخ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ اصل میں دو چیزیں ہیں ایک ہے کسی شئے کے ثبوت للغیر کا واجب اور ضروری ہونا اور دوسرا ہے کسی چیز کا واجب الثبوت ہونا تو واجب الثبوت لنفسہ ہونا لوازم الماہیۃ کا جو دوسری صورت ہے یہ یقیناً محال ہے لیکن یہاں یہ صورت متحقق نہیں بلکہ یہاں تو وجوب الثبوت للغیر کا تحقق ہے جو محال نہیں فافہم ۱۲۔

۵۶ قولہ والاول محال الخ یعنی شارح مواقف نے وجوب الثبوت[۱] للغیر اور وجوب الثبوت[۲] لنفسہ کے درمیان فرق نہیں سمجھا اور اپنا نظریہ بیان کر گئے حالانکہ ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے کہ اول محال نہیں ہے اور ثانی محال ہے تو لوازم الماہیۃ میں ثبوتِ لوازم ماہیت للماہیت کا واجب اور ضروری ہونا پایا جا رہا ہے نہ کہ لوازم الماہیۃ کا لنفسہا واجب الوجود ہونا لازم ہے تو الاربعۃ زوج میں زوجیت کا ثبوت اربعہ کے لئے واجب اور ضروری ہے نہ کہ زوجیت فی نفسہ واجب الوجود ہے۔ اسلئے کہ کسی شئے کا خود واجب الوجود ہونا ایک امر ہے اور اسی شئے کا کسی غیر کے لئے واجب الثبوت ہونا امرِ آخر ہے پس الاربعۃ زوج میں زوجیت غیر کے لئے یعنی اربعہ کے لئے واجب الثبوت ہے ۴ نہ کہ خود زوجیت کا وجود واجب ہے اور ظاہر ہے کہ زوجیت کا واجب الوجود ہونا جو کہ محال ہے وہ الاربعۃ زوج

[illegible]

وَمُهملة من حيث الجهة وهي[۵۱] أن وافقت المادة صدقت القضية والا كذبت والتحقيق[۵۲] ان المواد الحكمية هي الجهات المنطقية وقيل انها غيرها والا لكانت[۵۳] لوازم الماهية واجبة لذاتها والجواب[۵۴] انه فرق بين[۵۵] وجوب الوجود في نفسه وبين وجوب الثبوت لغيره الاول[۵۶] محال غير لازم والثاني لازم غير محال

[illegible]

ہٰذا علٰی رّٰای[۵۱] القدماء واما علی مذہب المحدثین فالمادۃ عبارۃ عن کل کیفیۃ کانت للنسبۃ کدوام وتوقیت اوغیر ذٰلک ومن ثم کانت الموجہات غیر متناہیۃ فہی ان حکم فیہا باستحالۃ انفکاک النسبۃ مطلقا فضروریۃ[۵۳] مطلقۃ اور مادام الوصف فمشروطۃ[۵۴] عامۃ اوفی وقت معین فوقتیۃ[۵۵] مطلقۃ اوغیر معین فمنتشرۃ[۵۶] مطلقۃ اولعدم انفکاکہا مطلقا فدائمۃ[۵۷] مطلقۃ اومادام الوصف فعرفیۃ[۵۸] عامۃ

---

۵۱ قولہ ہٰذا علٰی رأی القدماء الخ یعنی موادِ قضیہ کو ان تین میں محصور ماننے کا قول متقدمین نے کیا ہے اور متاخرین کے مسلک پر چل کر یوں کہنا پڑے گا کہ ہر وہ کیفیت جس سے نسبتِ قضیہ متصف ہو خواہ وہ وجوب و امکان اور امتناع میں سے کوئی ہو یا اس کے علاوہ کوئی دوسری کیفیت ہو وہی اُس قضیہ کا مادّہ کہلایا جائے گا ان تین کے ساتھ مادّے کی تخصیص کو متاخرین نہیں مانتے ہیں اور اِسی وجہ سے متاخرین کے نزد موجّہات کی تعداد پندرہ نہیں بلکہ غیر متناہی ہے ۱۲۔ ۵۲ قولہ فضروریۃ الخ مستعمل موجہات اہل فن کے نزدیک پندرہ ہیں آٹھ اُن میں کے بسائط ہیں جن میں صرف ایک نسبت ہوتی ہے ایجابی یا سلبی اور سات مرکبات ہیں جن کا ذکر آگے آجائے گا۔ اور یہ حصر عند القدمائے ہے ورنہ متاخرین کے ہاں اس کی تعداد لاتعد ولاتحصیٰ ہے کما قلنا آنفاً۔ تو بسائط موجہات میں سے پہلا قضیہ ضروریہ مطلقہ ہے جس کی تعریف ظاہر ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا سلبِ محمول عن الموضوع جس قضیۂ موجہہ میں جب تک کہ اُس کی موضوع کی ذات موجود ہوتے ہوئے ضروری ہو تو وہ ضروریہ مطلقہ ہے اسکی مثال کل انسان حیوانٌ بالضرورۃ مشہور و معروف ہے ۱۲

۵۳ قولہ فضروریۃ مطلقۃ الخ اسمیں جہت ضرورتِ ذاتی کی ہوا کرتی ہے جس کے معنی آپ سمجھ گئے ہونگے کہ ضرور سب آدمی جاندار ہوتے ہیں اس کی مثال ہے جس میں ذاتِ موضوع اس بات کی مقتضی ہے کہ موضوع کا ہر ہر فرد محمول کی صفت سے متصف ہے ۱۲ ۵۴ قولہ فمشروطۃ الخ ثبوتِ محمول للموضوع یا سلب محمول عن الموضوع اگر کسی قضیۂ موجبہ میں اس شرط پر ضروری ہو کہ جب تک ذاتِ موضوع متصف ہے وصفِ عنوانی کے ساتھ تو یہ حکم بالضرورۃ ثابت ہوگا موضوع کو تو وہ مشروطہ عامہ ہے جیسے کل کاتبٍ متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا اسکے موضوع میں ایک ایسا وصف ہے کہ وہ موضوع کے ہر ہر فرد کا صفتِ محمول سے متصف ہونا چاہتا ہے مگر اُسی وقت تک کہ وہ وصف اُس فرد میں پایا جاوے اردو میں آپ اس کی مثال یوں سمجھ لیجئے کہ جب کوئی کہے کہ ضرور جب آدمی کسی چیز کو دیکھتا ہے اُس کی آنکھ کھلی ہوئی ہوتی ہے تو یہ مشروطہ عامہ ہوا اس لئے کہ اس کے معنی یہی ہوئے کہ تب تک آنکھ کا کھلا ہونا ضرور ہوتا ہے جب تک کہ آدمی ناظر ہو فافہم ۱۲ ۵۵ قولہ فوقتیۃ مطلقۃ الخ وہ قضیہ ہے جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلبِ محمول عن الموضوع وقتِ معین میں ضروری ہو جیسے کل قمرٍ منخسفٌ بالضرورۃ وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس تو اس میں موضوع ایک ایسی ۲

۲ حالت اور وضع میں ہے کہ وہ موضوع کے ہر ہر فرد کا صفتِ محمول سے متصف ہونا چاہتا ہے مگر اُسی وقتِ خاص میں کہ فردِ موضوع وہ حالت اور وضع رکھتا ہو تو ضرور جب چاند اور سورج میں زمین حائل ہوگی اور نورِ آفتاب کو چاند تک پہونچنے سے روکے گی تو ساکنانِ روئے زمین کو چاند گھنایا ہوا دکھائی دے گا یعنی چاند کا مخسوف نظر آنا تب ہی تک ہوگا جب تک کہ اُس میں اور سورج میں زمین حائل ہے ۱۲۔

۵۶ قولہ فمنتشرۃ مطلقۃ الخ جس میں ثبوت محمول للموضوع یا سلبِ محمول عن الموضوع وقتِ غیر معین میں ضروری ہو جیسے کل انسانٍ متنفسٌ بالضرورۃ وقتاً ما کہ اس میں ذاتِ موضوع اس بات کی مقتضی ہے کہ اُس کا ہر ہر فرد کسی نہ کسی وقت متصف بالمحمول ہو تو ضرور ہر ایک جاندار کسی نہ کسی وقت سانس لیا کرتا ہے یعنی ہر وقت نہیں لیتا تو منتشرہ مطلقہ ہوا ۔۱۲۔

۵۷ قولہ فدائمۃ مطلقۃ الخ جس میں ثبوت محمول للموضوع یا سلبِ محمول عن الموضوع بالدوام ہو جیسے کل انسانٍ حیوانٌ بالدوام کہ اس میں موضوع کی ہر ہر فرد ہمیشہ صفتِ محمول سے متصف پائی جاتی ہے اور یا جیسے آپ یوں کہیں کہ ہمیشہ آدمی کے بدن میں خون دورہ کیا کرتا ہے تو یہ بھی دائمہ مطلقہ ہوا۔۱۲

۵۸ قولہ فعرفیۃ عامۃ الخ جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلبِ محمول عن الموضوع بالدوام ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع متصف ہو وصفِ عنوانیٔ موضوع کے ساتھ جیسے کل کاتبٍ متحرک الاصابع بالدوام مادام کاتبا کہ یہاں موضوع میں ایک ایسا وصف ہے کہ جب تک افرادِ موضوع میں وہ وصف پایا جائے ہمیشہ صفتِ محمول بھی اُنکو عارض ہو یا جیسے آپ کہدیں کہ نیک بندے ہمیشہ منکسر المزاج ہوتے ہیں یعنی نیکی کیساتھ ہمیشہ انکسار پایا جاتا ہے تو یہ عرفیہ عامہ ہوا ۱۲۔

اولفعلیتہا فمطلقۃ[۵۱] عامۃ اولعدم استحالتہا فممکنۃ[۵۲] عامۃ اولعدم استحالۃ الطرفین فممکنۃ[۵۳] خاصۃ

۵۱ قولہ فمطلقۃ عامۃ الخ جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلبِ محمول عن الموضوع بالفعل ہو یعنی تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں ہو جیسے الانسانُ متنفس بالفعل کہ اس میں جہت اطلاقِ عام کی ہے کہ افرادِ موضوع کو متصف بالمحمول ہونے کی قدرت حاصل ہے یعنی استعداد اور قابلیت سے ایک اونچا درجہ قدرت کا جو ہے وہ افرادِ موضوع کو متصف بالمحمول ہونے کے لئے حاصل ہے یا مثلاً کوئی ہرن چر رہا ہو اور تم کسی دوست کے ساتھ گھوڑوں پر سوار ہوا کھاتے چلے جاتے ہو اور تم دوست سے کہو آؤ اِس ہرن کے پیچھے گھوڑے دوڑائیں اور اِس کو پکڑیں اور وہ جواب دے کہ یہ جانور بلا کا بھاگنے والا ہے (کس کے ہاتھ آتا ہے) تو اِس صورت میں ہرن کو اس حالت میں کہ وہ کھڑا چر رہا ہے بلا کا بھاگنے والا کہنا یہ اطلاقِ عام ہے جسکا مطلب یہی ہے کہ اُس کو بھاگنے کی قدرت حاصل ہے گو اُس وقت کھڑا ہوا ہے اور یا مثلاً ایک شخص بڑا زود نویس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ بہت جلد لکھتا ہے اتفاقاً سرِ راہ وہ شخص مل جائے اور ہم کہیں کہ دیکھو یہ شخص بڑا زود نویس ہے تو اِس کے یہی معنی ہیں جس کے لئے اطلاقِ عام کا لفظ منطقی بولتے رہتے ہیں اس لئے کہ اسکا مطلب یہی ہے کہ اُس کو زود نویسی کی قدرت حاصل ہے گو اس وقت وہ لکھ نہیں رہا ہے ١٢

۵۲ قولہ فممکنۃ عامۃ الخ یہ موجہاتِ بسائط کا آخری آٹھواں قضیہ ہے جس میں سلبِ ضرورت صرف جانب مخالف سے ہوا کرتا ہے جیسے العقل الفعّال موجود بالامکان العام یا کل نارٍ حارۃٌ بالامکان العام کہ اس میں افرادِ موضوع گو بالفعل متصف بالمحمول نہیں ہیں مگر اُن میں متصف بالمحمول ہونے کی قابلیت اور استعداد ہے جس کی مثال ہماری باہمی گفتگو ہی میں سہل طور پر یوں سمجھئے کہ جب آپ کہدیں کہ ممکن ہے بہت سردی میں شراب جم جائے اور یا کہیں کہ ہو سکتا ہے کہ انسان کسی مشین کے ذریعہ سے قوتِ پرواز حاصل کر لے کہ اِن امثال میں گو بالفعل نہ شراب جم سکتی ہے اور نہ آدمی اُڑ سکتا ہے لیکن ان اشیاء میں ان اوصاف سے متصف ہونے کی استعداد اور قابلیت ہے تو یہ امکانِ عام ہے ١٢۔

(تنبیہ) جہتِ فعلیت جو مطلقہ عامہ میں بیان ہوئی اور جہتِ امکان جس کا ممکنہ عامہ میں تذکرہ ہو چکا ان دونوں کا فرق مقابلہ کر کے اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے بظاہر دونوں میں کچھ التباس ہو سکتا ہے اس لئے واضح طور پر سوچئے کہ امکان نام ہے صرف استعداد اور قابلیت کا بخلافِ جہتِ فعلیت کے کہ وہ اس سے بالاتر درجہ پر ہوتے ہوئے حصولِ قدرت کا نام ہے تو امکان کے معنے میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ مثلاً جزیرۂ انڈمان کا وحشی آدمی بھی لکھ پڑھکر عالم ہو سکتا ہے یعنی مبدءِ فیّاض نے اُس کو بھی اتنی استعداد اور قابلیت عطا فرمائی ہے کہ تعلیم و تربیت کو قبول کر لے مطلب یہ کہ ہم محض ایک جاہل آدمی کو بھی کہہ سکتے ہیں کہ امکاناً یہ شخص عالم ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اُس کو قابلیت ہے کیونکہ آخر آدمی ہے پڑھے لکھے اور محنت کرے تو کیا بعید ہے کہ عالم ہو جائے گو یا بالفعل یہ علم سے بے بہرۂ محض ہے مگر حیوانِ لایعقل کو امکاناً بھی عالم نہیں کہہ سکتے کیوں کہ اُس میں تعلیم پانے کا مادّہ اور قابلیت ہی نہیں چنانچہ منطقی لوگ امکان کے معنے سے یوں تعبیر کرتے ہیں کہ امکان سلبِ ضرورتِ جانبِ مخالف کا نام ہے یعنی ایک شخص کو کہنا کہ اُس کا عالم ہو جانا ممکن ہے اِس کا یہ مطلب ہے کہ اُسکا عالم نہ ہونا ضروری نہیں اور عالم ہو جانے کی نسبت صرف اُس کی قابلیت ہے بخلاف جہتِ فعلیت کے جو مطلقہ عامہ میں پائی جاتی ہے کہ وہ استعداد اور قابلیت سے درجہ میں زائد ایک چیز ہے اس لئے کہ فعلیت محض استعداد اور قابلیت کا نام نہیں بلکہ وہ حصولِ قدرت کا نام ہے فافترقا فتفکر و تذکر ١٢

۵۳ قولہ فممکنۃ خاصۃ الخ موجہاتِ بسیطہ جو آٹھ تھے اُن کا بیان ختم کر کے اب یہاں سے موجہاتِ مرکبہ کو شروع کیا جن میں سے ایک ممکنۂ خاصہ ہے جس میں حکم ہوتا ہے سلبِ ضرورت کا جانبِ موافق اور جانبِ مخالف دونوں جانب سے جیسے کل انسانٍ کاتبٌ بالامکان الخاص اس میں دو ممکن عامے پڑے ہوئے ہیں یعنی کل انسانٍ کاتبٌ بالامکان العام اور لا شیٔ من الانسان بکاتبٍ بالامکان العام اور ان دونوں کے مجموعے سے یہ ممکنہ خاصہ بنا ہوا ہے تو صرف جانبِ مخالف سے ضرورت کا مسلوب ہونا امکانِ عام تھا اور دونوں جانبوں سے ضرورت کا مسلوب ہونا امکان خاص کہلایا جانے لگا۔ اس مقام پر بقیہ مرکبات کو بیان کرنے سے قبل ہدایت کے طور پر چند تشریحات مجھے تمہیداً بیان کرنی ہیں جس کے بعد مرکبات کا یہ مشکل مقام آسان معلوم ہو گا پس بعد کے عنوان کو غور سے پڑھیئے ١٢۔

(ھدایت) موجہاتِ بسیطہ میں آپ نے جان لیا کہ اُس میں صرف ایک ہی کیفیت ضرورت یا دوام یا فعلیت یا امکان کی لگی ہوئی تھی لیکن موجہاتِ مرکبہ میں دُھری کیفیت لگی ہوئی ہوتی ہے اور وہ دُھرا حکم ایک ہوتا ہے ایجابی اور دوسرا سلبی۔ آپ نے جہات اور کیفیات میں اُوپر غور کیا ہو گا کہ اُن میں سے اکثر ایسے ہیں جن میں ایک پہلو ایسا لگا ہوا ہے جس سے حکمِ مخالف کی بو پائی جاتی ہے مثلاً مشروطہ عامہ کی ضرورتِ وصفی کو دیکھو کہ موضوع میں ایک ایسا وصف ہے کہ وہ موضوع کی ہر ہر فرد کا صفتِ محمول سے متصف ہونا چاہتا ہے (بقیہ برصفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یہاں تک تو ایک کیفیت ہے اب رہی اس میں یہ قید کہ مادام ذات الموضوع متصفاً الخ یعنی یہ کہنا کہ یہ حکم ثابت ہے مگر اُسی وقت تک کہ وہ وصف اُس فرد میں پایا جائے تو اس سے بوئے مخالفتِ حکم نکلی۔ اور جب عبارت میں اِس مخالفت کو ظاہر کر دیا تو اِدھر کیفیت میں ترکیب ہوئی۔ اُدھر حکم میں۔ اور قضیہ موجہہ مرکبہ بن گیا۔ اس کی تفصیل یوں سمجھ لیجئے کہ مثلاً ضرورت وصفی کیفیت مفردہ ہے جو مشروطہ عامہ میں پائی جاتی تھی لیکن اس کے ساتھ اس کا جانبِ مخالف لادوام ذاتی جب لگا دیں گے تو دُھرا حکم پیدا ہونے کے سبب اس مرکبہ بن کر مشروطہ خاصہ نام رکھیں گے علیٰ ہٰذا القیاس ضرورتِ وقتی کیفیتِ مفردہ تھی جو وقتیہ مطلقہ میں پائی جا رہی تھی اس کے ساتھ جب کیفیتِ حکمِ مخالف یعنی لادوام ذاتی لگا دیں تو وقتیہ بن جائے گا اسی طرح ضرورتِ غیر معینہ منتشرہ مطلقہ کی جہتِ مفردہ تھی جب اس کے ساتھ لادوام لگا دیں تو منتشرہ کا وجود ہو گا۔ دوامِ وصفی عرفیہ عامہ کی کیفیت مفردہ ہے جب اس کی کیفیتِ حکمِ مخالف جو لادوام ذاتی ہے اس کے ساتھ لگا دیں تو عرفیہ خاصہ معرضِ وجود میں آئے گا۔ اسی طرح فعلیت کے ساتھ جو مطلقہ عامہ کی کیفیت مفردہ ہے اگر لادوام ذاتی بڑھائیں تو مرکبہ وجودیہ لادائمہ بن جائے گا۔ اور اگر بجائے لادوام کے اس کے ساتھ لاضرورتِ ذاتی کا اضافہ کریں تو وجودیہ لاضروریہ آموجود ہو گا اسی طرح ممکنہ عامہ میں جو امکان ایک کیفیتِ مفردہ ہے اُس کے ساتھ اُس کی کیفیتِ حکمِ مخالف جو امکانِ خاص ہے اگر لگا دیں تو کیفیت اس کی دُہری ہو کر دو حکم اِس میں ہو جائیں گے اور بساطت سے نکل کر اس کو اب مرکبات میں سے شمار کریں گے اور ممکنہ خاصہ اس کو نام رکھیں گے فافہم ۱۲۔

ولا فرق بين الايجاب والسلب فيها الا في اللفظ وقد اعتبر تقييد العامتين والوقتيتين المطلقتين باللادوام الذاتي فتسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة

۵۱ قولہ وقد اعتبروا الخ یہ آپ سمجھ گئے کہ کیفیاتِ حکمِ مخالف بسائط پر بڑھانے سے وہ مرکبات بنجاتے ہیں یعنی لادوام لاضرورۃ اور امکانِ خاص وغیرہ الفاظ کا مفہوم بجائے خود ایک قضیہ ہوا کرتا ہے جو اُسی قضیہ سے بن سکتا ہے جس کے آخر میں یہ لفظ بڑھاؤ گے اس طور پر کہ قضیہ تو وہی رہے گا مگر اُس کا ایجاب وسلب اُلٹ دیا جائے گا یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہے تو یہ سالبہ ہو گا اور وہ سالبہ ہے تو یہ موجبہ اس کے علاوہ اور کچھ ردّ و بدل نہیں کرنا پڑے گا حتیٰ کہ اصل قضیہ کی کلیت وجزئیت بھی بعینہٖ باقی رہے گی مثلاً یہ ایک مثال ہے کہ جتنے آدمی ہیں چلنے میں وہ ضرور پاؤں ہلاتے ہیں مگر جب لادائماً کی قید سے اسے مقید کرو گے تو اس سے ایک اور قضیہ نکلے گا کہ پہلے قضیہ تو مشروطہ عامّہ ہے مگر اس لفظ نے کہ دائماً یعنی ہمیشہ ایسا نہیں (جو لادوام ذاتی کی قید ہے) اس نے کیفیتِ قضیہ کو دُھرا کر کے قضیہ ۴

۴ مشروطہ عامہ کو مشروطہ خاصہ بنایا اس لئے کہ اس لئے کہ اس لادائماً کے معنی یہ ہوئے کہ کوئی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی پاؤں نہیں ہلاتا۔ (جس وقت کہ وہ بیٹھا یا کھڑا اور چل نہ رہا ہو مثلاً سوار ہو) تو اِس دائماً نے اس لمبے چوڑے دوسرے قضیہ پر جو مطلقۂ عامۂ سالبہ کا مفہوم ہے دلالت کی تو ایک مشروطہ عامہ پہلے سے تھا اور دوسرا یہ مطلقہ عامہ اُس سے ملا تو مرکبہ مشروطہ خاصہ نامی قضیہ کا اس سے وجود ہوا اسی طرح مثلاً یوں اگر کہا جائے کہ سب آدمی کسی نہ کسی وقت سانس لیتے ہیں یہ ایک قضیۂ مطلقہ عامہ ہے کما مر جب اس کے ساتھ لاضرورۃِ ذاتی کا اضافہ کر کے یوں کہیں کہ مگر یہ ضرور نہیں تو اس سے ایک موجہہ مرکبہ یعنی وجودیہ لاضروریہ بنا۔ اس لئے کہ لاضرورۃ ذاتی کی قید میں پورے ایک قضیۂ ممکنہ عامہ کے طرف اشارہ ہوا کرتا ہے تو درحقیقت لابضرورۃ کہنے کے بعد قضیۂ مذکورہ کی نوعیت یہ ہوئی کہ گویا آپ نے یوں کہا کہ سب آدمی کسی نہ کسی وقت سانس لیتے ہیں لیکن ایسا بھی ممکن ہے کہ آدمی کسی وقت سانس نہ لے تو اس سے آپ سمجھ گئے کہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ مل کر وجودیہ لاضروریہ کا وجود ہوا جو موجہات مرکبہ میں سے ہے۔ مذکورہ بالا دو مثالوں کی تخریج کے بعد اب امید ہے کہ آپ اس پر قیاس کر کے تمام موجہاتِ مرکبہ کی مثالیں بسائط کی ذکر شدہ مثالوں سے خود بنا سکیں گے وہو الموفق ۱۲

۵۲ قولہ فتسمی المشروطۃ الخاصۃ الخ جب مشروطہ عامہ کو لادوام ذاتی کی قید سے مقید کر دیا جائے تو اُس کو مشروطہ خاصہ کہتے ہیں یعنی جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلبِ محمول عن الموضوع ضروری ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع متصف ہے وصفِ عنوانی کے ساتھ لادائماً اور لادائماً کا مطلب یہ ہے کہ اس ثبوتِ محمول یا سلبِ محمول کو ذاتِ موضوع ہمیشہ نہیں چاہتی لہٰذا لادوام ذاتی سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہو کر مشروطہ عامہ اور مطلقہ عامہ دونوں ملے اور اُس سے مشروطہ خاصہ کا وجود ہوا اس کی مثال جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتباً لا دائماً تو لادائماً کی قید سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوا یعنی اس کا مطلب یہ ہوا کہ لادائماً کی تقدیر یہ ہے کہ لا شئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل تو یہ دونوں مل کر مرکبہ مشروطہ خاصہ ہوا ۱۲۔

۵۳ قولہ والعرفیۃ الخاصۃ الخ عرفیہ عامہ جب لادوام ذاتی کی قید سے مقید کیا تو عرفیہ خاصہ بنا جس میں ثبوتِ محمول للموضوع یا سلبِ محمول عن الموضوع بالدوام ہوا کرتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ جب تک ذاتِ موضوع وصفِ عنوانی سے متصف ہو مقید بقیدِ لادائماً ہو کر کہ اس ثبوت یا سلب کو ذاتِ موضوع ہمیشہ مقتضی نہیں۔ ۴

مثال کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام مادام کاتباً لادائماً یعنی لا شئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل ۱۲

والوقتیۃ[51] والمنتشرۃ[52] وتقیید المطلقۃ العامۃ باللاضرورۃ واللادوام الذاتیین فتسمی[53] الوجودیۃ اللاضروریۃ والوجودیۃ[54] اللادائمۃ وھی[55] المطلقۃ الاسکندریۃ تکملۃ[56] فیھا مباحث الاول اشتھر تعریف الضروریۃ المطلقۃ بانھا التی تحکم فیھا بضرورۃ ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ مادام ذات الموضوع موجودۃ وفیہ[57] شک

من وجھین

۵۶ اور بعض تحقیق احوالِ موجہات کے بارہ میں ہیں مثلاً مبحثِ اول میں ضروریہ مطلقہ پر دو طرح کا شک اور اُس کے جوابات کو بیان کیا گیا ہے اور ثانی مبحث میں بھی دائمہ مطلقہ پر اعتراض اور اُس کا جواب ہے تیسری بحث مشروطہ عامہ کے متعلق ہے کہ یہ دو معنوں پر مستعمل ہے چوتھا مبحث شارح مطالع اور اُن کے اتباع کے اِس خیال کی تردید وتغلیط میں ہے کہ انہوں نے ممکنہ عامہ کو بالقوۃ قضیہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ سرے سے حکم پر مشتمل ہی نہیں جس کی وجہ سے یہ بالفعل قضیہ نہیں چہ جائیکہ پھر اس کو موجہات میں سے بھی شمار کر دیا جائے پانچویں مبحث میں لادوام اور لاضرورۃ کے ضمن میں جو قضایا ہیں اُس کی تشریح کی ہے جس کو ہم گذشتہ حواشی میں تفصیل سے بیان کر بھی آئے کہ بسائط کے کیفیات کو ان دونوں قیدوں سے مقید کر کے وہ اس کی وجہ سے مرکبات بن جاتے ہیں پھر آخری مبحث سادس میں یہ بتلائینگے کہ جیسا مفردات میں نسبِ اربعہ کا تحقق ہوتا ہے قضایا میں بھی تساوی تباین عموم خصوص مطلق اور من وجہ کی نسبتیں باہم پائی جاتی ہیں ہاں دونوں میں فرق ہے کہ مفردات میں بحسب الصدق والحمل علی شئی کی شکل میں ان کا تحقق ہوا کرتا ہے اور قضایا میں بحسب صدقہا وتحققہا فی الواقع ہوا کرتا ہے دیکھئے بالتفصیل اور جب مبحثِ سادس ختم ہو جائے تو وہاں حملیات کا بیان بھی ختم ہو کر اُس کے بعد شرطیات کا آغاز ہو گا فانتظر ۱۲-

۵۷ وفیہ شک من وجھین الخ یہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف پر دو طرح کا اعتراض پڑتا ہے پہلا یہ کہ جب کسی ضروریہ مطلقہ میں اُس کا محمول وجود ہو جیسے الانسان موجود بالضرورۃ میں تو یہاں لازم آئے گا کہ ضروریہ مطلقہ اور ممکنہ خاصہ کے درمیان منافات نہ ہو اس لئے کہ انسان کو وجود کا ثبوت جبتک کہ انسان موجود ہو ضروری ہے تو اس مادہ میں ضروریہ مطلقہ کا صادق آنا تو ضروری ہوا یعنی الانسان موجود بالضرورۃ کہنا درست ہے لیکن چونکہ حقیقۃً انسان کے لئے وجود و عدم دونوں میں سے کسی ایک کا ثبوت بھی (انسان کے ممکن ہونے کی وجہ سے) ضروری نہیں تو اس بناء پر ممکنہ خاصہ[4]

سو یعنی الانسان موجود بالامکان الخاص بھی اس مادہ میں صادق ہے حالانکہ ضرورت علی الاطلاق اور امکانِ خاص کے درمیان تنافی ہے تو چاہیے تھا کہ دونوں کسی مادہ میں بھی مجتمع نہ ہوتے حالانکہ یہاں الانسان موجود بالضرورۃ میں دونوں کا اجتماع ہو رہا ہے جو ناجائز ہے ۱۲-

۵۱ قولہ والوقتیۃ الخ جب وقتیہ مطلقہ لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید کر لیا جاوے تو وہ وقتیہ کہلاتا ہے جیسے کل قمرٍ منخسف بالضرورۃ وقت حیلولۃ الارض بینہٗ وبین الشمس لا دائماً اے لا شئی من القمر بمنخسفٍ بالفعل ۱۲ ۵۲ قولہ المنتشرۃ الخ جیسے کل انسانٍ متنفس بالضرورۃ وقتاً ما لا دائماً اے لا شئی من الانسان بمتنفسٍ بالفعل تو یہاں منتشرہ مطلقہ کو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید کر لیا گیا ہے اور اُس سے منتشرہ بنا ہے ۱۲ ۵۳ قولہ فتسمی الوجودیۃ اللاضروریۃ الخ پہلے ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ کیفیتِ فعلیت جو موجہات بسائط کے مطلقہ عامہ میں پائی جاتی ہے اُس کو کبھی لاضرورۃ کی قید کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے اور کبھی لادوام سے جب لاضرورۃ سے اُسے مقید کر دیا جائے تو اُس سے موجہہ مرکبہ وجودیہ لاضروریہ بنتا ہے اور جب لادوام سے متصف بنایا جائے تو اُس سے وجودیہ لادائمہ بن جایا کرتا ہے۔ وجودیہ لاضروریہ کی مثال کل انسانٍ متنفسٌ بالفعل لا بالضرورۃ جس میں لابالضرورۃ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہے جو اصل قضیہ یعنی اس قضیہ کے جزءِ اوّل سے ایجاب وسلب میں تو مغائر ہے لیکن کلیت اور جزئیت میں موافق ہے یعنی اسکی تقدیر یوں ہے کہ کل انسانٍ متنفسٌ بالفعل لابالضرورۃ اے لا شئی من الانسان بمتنفسٍ بالامکان العام تو وجودیہ لاضروریۃ کی ترکیب آپ نے دیکھا کہ ایک مطلقہ عامہ اور ایک ممکنہ عامہ سے ہوئی وہذا ہو مراد قول المصنفؒ انہ قد اعتبر تقیید المطلقۃ العامۃ باللاضرورۃ ۱۲ ۵۴ قولہ والوجودیۃ اللادائمۃ الخ یعنی مطلقہ عامہ کو جب لادوامِ ذاتی سے مقید کریں تو اُس سے وجودیہ لادائمہ بن جاتا ہے جیسے کل انسانٍ متنفسٌ بالفعل لا دائماً اے لا شئی من الانسان بمتنفسٍ بالفعل تو وجودیہ لادائمہ کی ترکیب دو مطلقہ عاموں سے ہوئی کہ دونوں ایجاب و سلب میں مخالف اور کلیت وجزئیت میں موافق ہیں ۱۲- ۵۵ قولہ وہی المطلقۃ الاسکندریۃ الخ یعنی وجودیہ لادائمہ جو دو مطلقہ عاموں پر مشتمل ہوا کرتا ہے اُس کو مطلقہ اسکندریہ بھی کہا کرتے ہیں اس لئے کہ یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ارسطاطالیس جو معلّمِ اوّل کے خطاب یافتہ ہیں اُس نے مادۂ دوام کے امثال بہت سارے بیان کئے تھے تاکہ یہ ممتاز ہو سکے تو اُن امثلۂ کثیرہ میں سے اسکندر فردوسی نے اس قضیہ کا استخراج کیا اس لئے ان کی طرف اس قضیہ کی نسبت بھی ہوئی ۱۲ ۵۶ قولہ تکملۃ الخ یہ لفظ تبصرۃ کی طرح بابِ تفعیل سے ہے جو یہاں اسم فاعل کے معنی پر مبالغۃً مستعمل ہے تقدیرِ عبارت واضح ہے کہ ہذہ تکملۃ لمباحث الموجہات اِس میں چھ مباحث ہیں جن میں سے بعض تو اعتراضات وجوابات کی شکل میں ہیں اور ۲

الاول انه اذا كان المحمول هو الموجود لزم عدم منافات الضرورة للامكان الخاص واجيب[۱] بالفرق[۲] بين الضرورة في زمان الوجود وبينها بالشرطه واورد[۳] انه يلزم حصرها[۴] في الازلية التي تحكم فيها الضرورة النسبة ازلاً وابداً فلاتكون اعم لانه لما لم يجب وجود الموضوع لم يجب له شئ في وقت وجوده ونوقض[۵] بثبوت الذاتيات

اس خیال کی بھی گو صراحۃً نہیں لیکن کنایۃً تردید ضرور فرمائے ہیں چنانچہ بعد کے حاشیہ میں فافہم کے تحت تعریضِ مصنف

۵۱ قولہ واجیب الخ یہ جواب دراصل شارح مطالع دے چکے ہیں جس کو محقق دوّانی نے اپنے حاشیہ تہذیب میں نقل کرکے پھر اُس پر رد کیا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے حاشیہ تہذیب ہی سے اختصاراً اس کو اخذ کرکے واُورد انہ یلزم حصرہا سے محقق دوّانی نے اس پر جو رد کیا ہے اُس کو بھی مصنفؒ اس کے ساتھ ذکر کر چکے اور محقق دوّانیؒ کی رد کی تردید میں پھر فاضل لاہوری نے جو کچھ کہا ہے اُس کو بھی مصنفؒ نے ونوقض بثبوت الذاتیات سے بیان کیا اور پھر اخیر میں فافہم کہہ کر اس طرف اشارہ بھی مصنف کر لینگے کہ فاضلِ لاہوری کا نقض بیجا ہے اور محققِ دوّانیؒ کے کلام سے اس کا کوئی علاقہ ہی نہیں۔ سمجھنے کی بات ہے کہ مصنفؒ یہاں ان تمام اعتراضات وتردیدات کو ذکر کرکے گویا یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ درحقیقت اصل اعتراض جو اذا کان المحمول ہو الموجود لزم عدم منافاۃ الضرورۃ للامکان الخاص کی عبارت سے مصنفؒ بیان کر چکے ہیں یہ ٹھوس اور بنیادی اشکال ہے جو بجز کسی صحیح اور بے غبار جواب کے جو ان جواباتِ مذکورہ سے بالاتر ہو اس اشکال سے چھٹکارا مشکل ہے۔ اور اگر خدا کو منظور ہو تو انشاء اللہ العزیز اختتامِ کلام پر مصنفؒ کی قول فافہم کے تحت ہم اُس جوابِ بے غبار و باصواب کو بیان کرکے تسکین قلوبِ متردّدین کر لیں گے فانتظر۔ ۱۲۔

۵۲ قولہ بالفرق بین الضرورۃ الخ یعنی شارح مطالع نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ یہاں اِس مادۂ نقض میں صرف ممکنہ خاصہ صادق ہے۔ اور یہ غلط ہے کہ یہاں ضروریہ مطلقہ بھی صادق آرہا ہے اس لئے کہ ضروریۂ مطلقہ کی تعریف میں جو مادام الوجود کی قید ہے اُس سے مُراد محض زمانۂ وجود ہے نہ کہ شرطِ وجود یعنی یہ مطلب نہیں کہ ثبوتِ وجود برائے موضوع بشرط الوجود اگر کسی قضیہ میں ضروری ہو تو وہ ضروریہ مطلقہ ہوگا ورنہ نہیں بلکہ یوں ہے کہ اگر ثبوتِ وجود للموضوع در زمانِ وجودِ موضوع ہو تو ضروریہ ہے ورنہ نہیں اور یہاں چونکہ ثبوتِ وجود للموضوع بشرط الوجود کا تحقق ہے جو ممکنہ خاصہ میں ہوا کرتا ہے اس لئے یہاں صرف ممکنہ خاصہ صادق ہے اور ضروریہ مطلقہ صادق نہیں ہاں اگر شرطِ وجود کا اعتبار ضروریہ مطلقہ میں ہوتا تو اجتماع متنافیین لازم آتا لیکن چونکہ ایسا نہیں اس لئے اجتماع متنافیین بھی نہیں ۱۲

۵۳ قولہ واورد انہ یلزم حصرہا الخ محقق دوانیؒ رد کرتے ہوئے کہہ چکے ہیں کہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف میں اگر مادام ظرفیہ ہو (جیساکہ مُجیب کا خیال ہے) اور ثبوتِ محمول للموضوع در جمیع زمانۂ وجودِ موضوع ضروریہ میں ضروری ہو تو اس سے لازم آجائے گا کہ ضروریہ مطلقہ صرف ضروریۂ ازلیہ تک محدود اور اُسی میں محصور رہے حالانکہ ضروریہ ازلیہ اور ضروریہ مطلقہ عین نہیں ہیں بلکہ دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اس لئے کہ ضروریہ مطلقہ وہ قضیہ ہے جس میں ثبوتِ محمول للموضوع مادام الذات ضروری ہو اور ضروریہ ازلیہ وہ ہے جس میں ثبوتِ محمول للموضوع ازلاً اور ابداً ہو اور ظاہر ہے کہ ثبوتِ ازلی وابدی جہاں پایا جارہا ہو وہاں ثبوت مادام الذات بھی متحقق ہوا کرے گا اور اس کا عکس نہیں ہوسکتا ۱۲

۵۴ قولہ یلزم حصرہا الخ ضروریہ مطلقہ کا حصر ضروریہ ازلیہ میں اس وجہ سے لازم آجائے گا کہ ثبوتِ ضرورتِ مطلقہ در جمیع زمانۂ وجودِ موضوع ضروری ہوا کرتا ہے پس تاوقتیکہ موضوع خود ضروری الوجود نہ ہو دوسری کسی چیز کا ثبوت اُسے کس طرح ضروری ہو جائے گا لہذا پہلے جب خود اُس موضوع کا ضروری الوجود ہونا ضروری ٹھیرا تو ثبوتِ وجود ازلاً اور ابداً کا تحقق ہوا جو بعینہٖ انحصارِ ضروریہ فی الضروریۃ الازلیۃ ہے ۱۲

۵۵ قولہ ونوقض بثبوت الذاتیات الخ یعنی اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ معترض کا یہ کہنا کہ ثبوت کا ضروری ہونا موضوع کے ضروری الوجود ہونے پر موقوف ہے قابلِ تسلیم نہیں کیونکہ یہ کلیہ ثبوت ذاتیات للذات سے ٹوٹ جاتا ہے مثلاً حیوان (جو انسان کا ذاتی ہے) کا ثبوت انسان کے لئے ہمیشہ کے لئے ضروری ہے حالانکہ وجود ذات وغیرہ کو مطلقاً دخل نہیں ورنہ مجعولیتِ ذاتیہ لازم آجائے گی لہذا یہاں پر ثبوتِ محمول للموضوع ضروری ہے حالانکہ موضوع ضروری الوجود نہیں تو محقق دوانیؒ کے ایرادِ مذکور بقولہ یلزم حصرہا الخ سے فاضلِ لاہوری نے مندرجۂ بالا جواب نقض کی صورت میں دیتے ہوئے معاملہ صاف کیا کہ معترض کی یہ دلیل غلط ہے کہ ضرورتِ ثبوت در جمیع زمانۂ وجود اس بات پر موقوف ہے کہ موضوع خود بھی پہلے ضروری الوجود ہو اور بتلایا کہ یہ غلط اس لئے ہے کہ ثبوتِ ذاتیات للذات دائماً ضروری ہوا کرتا ہے۔ اور اُس میں وجودِ ذات یا وجودِ جاعلِ ذات یا اس کے علاوہ کسی دوسرے شئے کے وجود کو کوئی دخل نہیں ہوا کرتا اور نہ پھر مجعولیتِ ذاتیہ لازم آجاتی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ مجیب کا کہنا درست نہ ہوا کہ ضرورتِ ثبوت در جمیع زمانۂ وجود ۶

۵۱ قولہ فافہم الخ یہ وہ مقام ہے جس کے متعلق ہم نے ابھی کہا تھا کہ مصنفؒ کے خیال میں فاضل لاہوری کا محقق دوانی کی تردید سے جواب بالنقض دینا بے جا ہے چنانچہ فافہم کے تحت حاشیہ میں خود مصنفؒ نے وضاحت فرمائی ہے کہ فاضل لاہوری کے اس نقض کا محقق دوانی کے کلام سے کوئی بھی علاقہ نہیں۔ حتیٰ کہ ان کا یہ نقض اُن کے اُس تردید کا جواب بن سکے اسلئے کہ محقق کے کلام اور اعتراض علی شارح المطالع کا مطلب یہ ہے کہ ذاتِ موضوع جب کہ در زمانۂ وجود خود ضروری الوجود نہیں کیونکہ ممکن کی یہ شان نہیں کہ وہ ضروری الوجود ہو تو اُسے اُس کے ذاتیات کا ثبوت یا اُس کا ثابت لنفسہا ہونا کیونکر ضروری ہو سکتا ہے چاہے ذاتیات مجعول بجعل ذات ہوں یا سرے سے مجعول ہی نہ ہوں اور دوسری بات یہ ہے کہ مجعولیتِ ذاتی کے محال ہونے کا جو فاضل لاہوری نے کہا یہ بھی مطلقاً لیکر درست نہیں اس لئے کہ مجعولیتِ ذاتی کے ایک معنی تو تخلل الجعل بین الذاتیات والذاتی کے ہیں جو محال امر ہے لیکن اس کے دوسرے معنی ہیں توقفِ وجوبِ ثبوتِ ذاتیات للذاتیات بر وجوبِ وجودِ ذاتِ ممکنہ اور اس معنی ثانی کی مجعولیت مستحیل نہیں بلکہ یہ تو ضروری ہے لہٰذا فاضل لاہوری کا جواب بالنقض مصنفؒ کے نزدیک اس دو وجہ سے درست نہیں ہے بلکہ محقق دوانیؒ کا ایراد بیان شدہ بقولہ انہ یلزم حصرہا الخ صحیح اور بجا ہی جس کی وجہ سے شارح مطالع کا وہ جواب جو واجیب بالفرق بین الضرورۃ الخ کی عبارت سے بیان ہوا ہے غلط ہو کر اصل شک بحالِ خود بلا جواب رہجاتا ہے اور اگر آپ کو یاد ہو تو ابتداءِ بحث میں قولہ واجیب الخ کے تحت ہم نے شافی تسلی بخش اور بلا غبار جواب دینے کا وعدہ کیا تھا کہ در اصل بیان شدہ جوابات و ایرادات شک کے استیصال کیلئے کافی نہیں ہیں بلکہ اصل جواب اس شکِ اول کا یہ ہے کہ دو چیزوں میں فرق کرنا ضروری ہے ایک تو ہے قضیۂ ضروریۂ منطقیہ اور قضیۂ ممکنۂ منطقیہ جیسے ضروریۂ میزانیہ اور ممکنۂ میزانیہ کہتے ہیں اور ایک ہے ممکنۂ حکمیہ اور ضروریۂ حکمیہ (جس سے فلسفہ اور حکمت میں بحث کی جاتی ہے)، تو منافات اگر ہے تو وہ ضروریۂ میزانیہ اور ممکنۂ میزانیہ کے درمیان ہے نہ یہ کہ ضروریۂ میزانیہ اور ممکنۂ حکمیہ کے درمیان بھی منافات ہے۔ اور یہاں شک کرنے والے کا شبہ جس مادہ میں ہے یعنی الانسان موجودٌ بالضرورۃ جیسے امثال میں تو یہاں اجتماع ہو رہا ہے ضروریۂ میزانیہ اور ممکنۂ حکمیہ کا۔ یعنی اس مثال پر ضروریہ میزانیہ اور ممکنۂ حکمیہ دونوں صادق ہیں جن میں تنافی نہیں ہے اور جن کے درمیان منافات ہے وہ یہاں صادق نہیں یعنی اگر اس جیسے امثال میں ضروریۂ میزانیہ کیساتھ ممکنۂ میزانیہ کا صدق ہوتا تب اجتماع متنافیین کی خرابی لازم آتی حالانکہ یہاں ضروریہ میزانیہ کے ساتھ اُس کا منافی قضیہ صادق نہیں جو ممکنۂ میزانیہ ہے بلکہ اس جیسے امثال میں اسکے ساتھ ممکنۂ حکمیہ صادق آرہا ہے جو اس کا منافی نہیں ہے تو یہاں جن دو کا اجتماع ہو رہا ہے اُس میں منافات نہیں اور جن میں تنافی ہے وہ یہاں جمع نہیں ہو رہے ہیں اس لئے اصل شک کا استیصال ہوا اور یہ جواب بالکل بے غبار رہا جس کا ہم وعدہ کر چکے تھے فللّٰہ الحمد علیٰ ذالک ۱۲۔

فانہ ضروری للذات دائمًا لا بشرط الوجود والا لکانت حیوانیۃ الانسان مجعولۃ فافہم[۵۱] الثانی[۵۲] السلب مادام الوجود لا یصدق بدونہ فلا یکون السالبۃ اعم ویلزم[۵۳] ان لا یصدق لاشئی من العنقار بالانسان بالضرورۃ واجیب[۵۴] بان مادام ظرف للثبوت

۵۲ قولہ الثانی الخ مبحثِ اول کی ابتداء میں مصنفؒ کہہ آئے تھے کہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف پر دو طرح کا شبہ پڑتا ہے۔ تو پہلے شبہے سے مع جمیع مالہا وما علیہا فارغ ہونے کے بعد یہاں سے شبہۂ ثانی کا آغاز کر رہے ہیں۔ کہ ماسبق میں یہ معلوم ہوا ہے کہ سالبہ بسیطہ موجبہ معدولہ سے عام ہے حالانکہ اب ضروریہ مطلقہ کی تعریف سے یہ لازم آرہا ہے کہ وہ اعم نہ ہو اس لئے کہ سالبۂ ضروریہ میں سلب مادام الوجود کا اعتبار ہے پس سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولہ دونوں استدعاءِ وجودِ موضوع میں برابر ہوئے تو گویا کہ اعتراضِ ثانی سالبہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف پر واقع ہو رہا ہے جس کا حاصل یہی ہوا کہ سالبہ ضروریہ اعم ہے موجبہ معدولہ سے کیونکہ سالبہ بغیر وجودِ موضوع کے بھی صادق آتا ہی اور موجبہ بلا وجودِ موضوع کے صادق نہیں آسکتا لیکن چونکہ سالبہ ضروریہ میں مادام ظرف ہے سلب کا یعنی سلبِ محمول عن الموضوع ضروری ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے لہذا سالبہ بھی بغیر وجودِ موضوع صادق نہیں آئے گا پس موجبہ معدولہ سے سالبہ ضروریہ اعم نہیں رہے گا حالانکہ اُس سے عام ہے ۱۲۔

۵۳ قولہ ویلزم الخ یہ دوسری خرابی بیان کر رہے ہیں کہ لاشئی من العنقار بالانسان بالضرورۃ چاہئے کہ صادق نہ ہو کیونکہ موضوع یعنی عنقار موجود نہیں ہے حالانکہ یہ سالبہ در حقیقت صادق ہے ۱۲

۵۴ قولہ واجیب بان مادام ظرف للثبوت الخ یعنی اس اعتراض مذکور سے فاضل لاہوری نے شرحِ شمسیہ کے حواشی میں یوں جواب دیا ہے کہ مادام اگر سالبہ میں ظرفِ سلب ہوتا تب خرابی لازم آتی لیکن یہاں تو مادام الوجود اُس ثبوت کا ظرف ہے جس کو کہ سلب متضمن ہے ع

ع یعنی یہاں سلب نسبتِ ثبوتی پر وارد ہو رہا ہے اور مادام الوجود اُس ثبوت کا ظرف ہے تو اب کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا کیونکہ سلب ذاتِ موضوع کا تقاضا نہیں کرتا پس لاشئی من العنقار بالانسان بالضرورۃ انتفاءِ موضوع کی حالت میں بھی صادق ہوگا ۱۲

۵۱ قولہ وحینئذ الخ یعنی جب مادام ظرفِ ثبوت ہے اور ظرفِ سلب نہیں پس یہ جائز ہے کہ انتفاءِ موضوع کے وقت بھی کبھی سالبہ ضروریہ صادق آجائے جیسے لاشئی من العنقاء بانسانٍ بالضرورۃ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انتفاءِ محمول فی جمیع الاوقات کی حالت میں بھی سالبہ صادق آوے جیسے لاشئی من الحجر بانسانٍ بالضرورۃ یا انتفاءِ محمول فی بعض الاوقات کے وقت اس کا صادق ہو جیسے لاشئی من القمر بمنخسفٍ بالضرورۃ۔ تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ سالبہ ضروریہ میں سلب کا مورد وہ ثبوت ہے جو قید مادام الوجود کے ساتھ مقید ہے اور اس کا مآل یہ ہے کہ ثبوتِ محمول للموضوع فی جمیع اوقاتِ وجود الموضوع بالضرورۃ متحقق نہیں ہے جس کا مطلب یہی ہے کہ یہاں ضرورتِ سلب مقید ہے کما ہو ۱۲۔

الذی یتضمنہ السلب و[۵۱]حینئذ یجوز صدقہا بانتفاء الموضوع وبانتفاء المحمول امافی جمیع الاوقات اوبعضہا نحو لاشئی من القمر بمنخسف بالضرورۃ و[۵۲]فیہ انہ یلزم ان لاینافی الامکان فان کل قمر منخسف بالفعل فیصدق بالامکان و[۵۳]یبطل ماقالوا ان السالبۃ الضروریۃ الازلیۃ والمطلقۃ متساویتان فان[۵۴] سلب الاعم اخص من سلب الاخص وبالجملۃ یلزم مفاسد[۵۵] غیر عدیدۃ لاتخفی علی المتدرب وغایۃ[۵۶] مایجاب بہ

۵۲ قولہ وفیہ الخ یہ اعتراض خود مصنفؒ قائم کر چکے ہیں کہ اگر مادام ظرفِ ثبوت ہو تو یہ پھر ظرفِ سلب نہیں ہوگا تو لازم آئے گا کہ ضروریہ مطلقہ ممکنہ عامہ کے منافی نہ ہو حالانکہ احدہما آخر کی نقیض ہے۔ اور یہ تنافی اس لئے جاتی رہے گی کہ تقدیرِ مذکور پر لاشئی من القمر بمنخسف بالضرورۃ صادق ہے اور مجیب نے بھی خود جواب دیتے ہوئے اس کے صادق ہونے کا اقرار کر لیا ہے اور چونکہ ثبوتِ انخساف للقمر فی زمانٍ من الازمنۃ الثلاثۃ جائز ہے اس لئے کل قمر منخسف بالفعل بھی صادق آئیگا اور ظاہر ہے کہ قضیہ مطلقہ عامہ ممکنہ عامہ سے اخص ہے تو صدقِ اخص کے مستلزم لصدق الاعم ہونیکی وجہ سے لامحالۃ کل قمر منخسف بالامکان بھی صادق ہوگا جس کی بناء پر ضروریہ مطلقہ اور ممکنہ عامہ میں تنافی نہیں رہی حالانکہ یہ متنافیین ہیں ۱۲

۵۳ قولہ ویبطل ماقالوا الخ مجیب کے جواب سے جو دوسری غلطی پیدا ہوئی اُسے ظاہر کر رہے ہیں کہ جس طرح اس جواب سے کہ مادام ثبوت کے لئے ظرف ہے یہ خرابی لازم آرہی ہے کہ امکانِ ذاتی اور ضرورتِ ذاتی میں تنافی باقی نہیں رہتی اور درحقیقت یہ دونوں متنافی ہیں اسی طرح اِس جواب سے مناطقہ کی ایک امرِ مشہور و تسلیم شدہ نسبت میں نقصان آجاتا ہے وہ یہ کہ اگر مادام کو ظرفِ ثبوت مان لیا جائے تو سالبہ ضروریہ مطلقہ اور سالبہ ضروریہ ازلیہ کے درمیان نسبتِ مساوات باقی نہیں رہے گی حالانکہ مناطقہ ان میں نسبتِ تساوی کے قائل ہیں ۱۲

۵۴ قولہ فان سلب الاعم الخ یعنی نسبتِ تساوی اس وجہ سے باقی نہیں رہے گی کہ صورتِ مذکورہ میں سالبہ ضروریہ ثبوتِ ضروری کا سلب ہوگا اور سالبہ ازلیہ ثبوتِ ازلی کا سلب اور یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ ثبوتِ ضروری ثبوتِ ازلی سے اعم ہے اور سلبِ اعم سلبِ اخص سے اخص ہوا کرتا ہے لہذا سالبہ ضروریہ سالبہ ازلیہ سے اخص ہو جائے گا اور مساوات نہیں رہے گی اس لئے مادام کو ظرفِ ثبوت ٹھیرانا مجیب کی غلطی ہے تو حق یہی ہے کہ اس بات کے قائل ہو جائیں کہ مادام الوجود کی تقیید کا محض عنوان اور لحاظ میں اعتبار ہے محکی عنہ اور مُعَنوَن میں اس کا کوئی اعتبار نہیں فافہم ۱۲

۵۵ قولہ مفاسد غیر عدیدۃ الخ مثلاً مناطقہ کے ہاں مسلمات میں سے ہے کہ سالبہ وقتیہ سالبہ ضروریہ سے عام ہے حالانکہ اگر مجیب کے قول کو مان کر مادام کو ثبوت کا ظرف قرار دیا جائے تو ان کے درمیان یہ نسبت باقی نہیں رہتی یا یہ خرابی لازم آتی ہے کہ عکسِ مستوی مع اصل قضیہ کے صادق ہونے کے کاذب ہوگا۔ اسلئے کہ مثلاً لاشئی من القمر بمنخسفٍ بالضرورۃ صادق ہے جو اصل قضیہ ہے لیکن اس کا عکس جو لاشئی من المنخسف بقمرٍ بالضرورۃ ہے صادق نہیں اس لئے کہ اِس کی نقیض جو کل قمر منخسف بالامکان ہے وہ صادق ہے فافہم ۱۲

۵۶ قولہ وغایۃ مایجاب الخ یعنی بچتے بچتے اگر قریب بہ صواب جواب کچھ بن سکتا ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ کہہ دیا جائے کہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف میں وجودِ موضوع کا جو اعتبار ہے اُس میں تعمیم ہے کہ چاہے وہ موضوع نفس الامر میں موجود ہو یا مفروض اور مقدر ہو تو اب جس قضیہ میں وجودِ موضوع معدوم ہو وہاں اگرچہ محققاً وجودِ موضوع نہیں ہوگا لیکن مقدر مان کر فرضاً اُس کا وجود مان سکیں گے اس لئے کہ سالبہ کے صادق آنے کے لئے اتنا بھی کافی ہے۔ بخلاف موجبہ کے کہ وہاں وجودِ محقق ہی کی ضرورت ہوتی ہے لہذا اس تعمیم کے بعد اب لاشئی من العنقاء بانسانٍ صادق ہوگا اس لئے کہ جب ضروریہ کی تعریف کا حاصل اس جواب کی رُو سے یہ ہوا کہ ہی ماحکم فیہا بضرورۃ النسبۃ فی جمیع الازمنۃ التی یقدر الذات موجودۃً فیہا تو ظاہر ہے کہ اس قضیہ میں کوئی نقص نہیں رہا اس لئے کہ اس کے ع

ع معنی یہ ہو جائینگے کہ الانسان مسلوب عن العنقاء فی زمانٍ قُدّر فیہ وجود العنقاء اور یہ صحیح ہے تو سالبہ موجبہ سے اعم رہا کہ سالبہ

ان الوجود اعم من المحقق والمقدر وفیہ ۵۱ مافیہ الثانی المشهور فی تعریف الدائمة المطلقة ماحکم فیها بدوام النسبة مادام ذات الموضوع موجودة وههنا ۵۲ شک وهو انه یلزم ان لایفارق الدوام الذاتی الاطلاق العام فی قضیة محمولها الوجود فلا یکون بینهما تناقض قیل ۵۳ فی حله المتبادر من التعریف ان یکون المحمول مغائرا للوجود فلیس هناک دوام ذاتی اقول ۵۴

۵۱ قولہ وفیہ مافیہ الخ یعنی اس غایت مایجاب سے جس جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے یہ بھی خدشات سے خالی نہیں اسلئے کہ موجبہ ضروریہ میں بھی تو وجود کا اعتبار ہوتا ہے اور آپ نے حسب وجود کو اعم من المحقق والمقدر مان لیا تو اس صورت میں سالبہ ضروریہ بسیطہ موجبہ معدولہ ضروریہ سے اعم نہیں رہے گا بلکہ دونوں کو متساوی کہنا پڑے گا حالانکہ یہ غلط ہے ۱۲۔ (ھدایت) بحر العلوم نے اس اعتراض سے بچنے کیلئے فرمایا ہے کہ یہاں پر اگر ضرورت مادام ذات الموضوع کو اُس ضرورت سے کنایہ مان لیا جاوے جو وصفیت اور وقتیت کے مغائر ہوا کرتی ہے تو اعتراض باقی نہیں رہے گا اور مصنف نے منہیہ میں یہ کہا ہے کہ سالبہ میں ظرفیت کی قید کا صرف لحاظ اور عنوان میں اعتبار ہے سالبہ کے معنون اور محکی عنہ میں اس قیدِ ظرفیت کا کچھ اعتبار ہی نہیں ہاں موجبہ میں وجودِ موضوع بمرتبۂ محکی عنہ ہونا ضروری ہے اسلئے کہ وہاں وجودِ مثبت لہ کے بغیر قضیہ کا صدق نہیں ہوسکتا ۱۲۔

۵۲ قولہ وہہنا شک وہو انہ یلزم ان لایفارق الخ یعنی دائمہ مطلقہ کی تعریفِ مشہور پر شبہہ وارد ہوتا ہے کہ اس تعریف سے تو بعض اُن قضایا میں جن کا محمول وجود ہو اجتماعِ نقیضین لازم ہوگا یعنی جب ہم یوں کہدیں کہ زید موجود تو اسمیں چونکہ دوامِ نسبت مادام الوجود کا حکم ہے اس لئے دائمہ مطلقہ صادق ہے لیکن اسی طرح اس کی نقیض جو مطلقہ عامہ ہے وہ بھی یہاں صادق ہے اس لئے کہ سلبِ وجود بھی زید سے فی زمانٍ من الازمنة الثلاثة (زید کے ممکنات میں سے ہونیکی وجہ سے) جائز ہے جو اطلاقِ عام کا مفہوم ہے تو گویا یہاں زیدٌ لیس بموجود بالفعل بھی جو مطلقۂ عامۂ سالبہ ہے صادق ہے اور ظاہر ہے کہ دائمہ مطلقۂ موجبہ کی نقیض سالبہ مطلقہ عامہ ہے ہی لہذا نقیضین کا اجتماع ہوا اور یہ محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ محال ہوا کرتا ہے لہذا دائمہ مطلقہ کی یہ تعریف مذکور محال اور غلط ہوئی ۱۲

۵۳ قولہ قیل فی حلہ الخ یہ جواب فاضل لاہوری دے چکے ہیں کہ ہر شئے کی تعریف اُس کے متبادر معنی پر حمل کی جایا کرتی ہے اور دائمہ مطلقہ کی تعریف سے متبادر یہ ہے کہ اِس میں اس کا محمول وجود کے مغائر ہونا چاہئے اس لئے کہ چونکہ اس میں وجود فی جانب الموضوع کا اعتبار ہے تو اگر محمول بھی اس کا وجود ہو تو یہ استدراک کو مستلزم ہوگا اور قضیہ کا ماحصل کچھ بھی نہ ہوگا لہذا یہاں مثالِ مذکور میں اِن کے نزدیک گویا کہ یہ قضیۂ زیدٌ موجودٌ دائمہ مطلقہ نہیں بلکہ مطلقہ عامہ ہے تو شک کا استیصال ہوا۔ ۱۲

۵۴ قولہ اقول الخ فاضل لاہوری کے جوابِ مندرجۂ بالا پر مصنف خود اعتراض کرتے ہیں کہ دائمہ مطلقہ کی صرف اُن مواد تک تخصیص کرنا جن میں محمول وجود کے مغائر ہو درست نہیں ہے اس لئے کہ العقلُ الفعال لیس بموجودٍ یہ ایک قضیہ ہے جو مطلقہ عامہ ہے اور کاذب ہے اسلئے کہ عقلِ فعّال سے سلبِ وجود ممتنع ہے تو اس کی نقیض العقل الفعّال موجود بالدوام جو دائمہ ہے لامحالہ صادق ہوگا کیونکہ ارتفاعِ نقیضین تو جائز نہیں تو اسی صورت میں دائمہ مطلقہ صادق آیا حالانکہ ظاہر ہے کہ اس کا محمول وجود ہے تو تخصیص الدائمة بکون محمولها مغائراً للوجود کیسے صحیح ہو سکے گا ۱۲ (ہدایت) صحیح جواب اس شک کا یہ ہے کہ زیدٌ موجودٌ بالدوام اور اس جیسے قضایا میں دوامِ ذاتی پایا جارہا ہے دوامِ ازلی ان میں نہیں ہے اور مطلقہ عامہ دو معنوں میں مستعمل ہے اول یہ کہ فعلیتِ نسبت کا حکم ذات کے وجود کے وقت ہو دوسرے معنی اس کے یہ ہیں کہ مطلقاً فعلیتِ نسبت کا حکم ہو اور اس میں وجود کی قید نہ ہو تو مطلقہ عامہ کے معنئے اول دوامِ ذاتی کی نقیض ہے۔ اور اس کی معنئے ثانی دوامِ ازلی کی نقیض ہے لیکن مادۂ مذکورہ میں دوامِ ذاتی کا اجتماع ہے اور یہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو دوامِ ازلی کی نقیض ہے وہ نہیں جو دوامِ ذاتی کی نقیض ہے لہذا اجتماع النقیضین لازم نہ آیا۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ اطلاقِ عام بالمعنی الاول (جس میں فعلیتِ نسبت حالِ وجود الذات کا حکم ہوا کرتا ہے) دوامِ ذاتی کی نقیض ہے لیکن اس مثالِ مافیہ النزاع میں وہ صادق نہیں ہاں اطلاقِ عام بالمعنی الثانی (جس میں فعلیتِ نسبت کا مطلقاً بدون تقییدِ وجود کے حکم ہوا کرتا ہے) یہاں صادق ہے لیکن یہ دوامِ ذاتی کی نقیض نہیں بلکہ اطلاقِ عام اس معنی کو لے کر دوامِ ازلی کی نقیض ہے کما قلنا تو شک کرنے والے کا یہ کہنا غلط ہوا کہ یلزم ان لا یفارق الدوامُ الذاتی الاطلاق العام فی قضیةٍ محمولها الوجود الخ فتفکر وتشکر فان ہذا التحقیق لیشفی العلیل ۱۲ + + + + + +

العقل الفعال ليس بموجود بالفعل كاذب فيلزم صدق نقيضه وهو دائمة مطلقة محمولها الوجود الثالث المشروطة العامة تارة[٥١] توخذ بمعنى ضرورة النسبة لبشرط الوصف العنواني واخرى بمعنى ضرورتها في جميع اوقات الوصف وفي الاولى[٥٢] يجب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثانية وبينهما[٥٣] عموم من وجه الرابع ذهب[٥٤] قوم الى ان الممكنة العامة ليست قضية بالفعل لعدم اشتمالها على الحكم فليست موجهة وذلك[٥٥] خطاء لاترى

٥١ قولہ تارۃ الخ مبحثِ ثالثہ کے متعلق ہم نے تبلایا تھا کہ اس میں صرف تحقیقِ حال ہے کوئی سوال وجواب نہیں تو کہتے ہیں کہ مشروطہ عامہ دو معنی رکھتا ہے اول وہ جس میں ضرورتِ نسبت لبشرط وصف العنوانی للموضوع ہو جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتباً اور اس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ جس میں ضرورتِ نسبت در جمیع زمانۂ وجودِ موضوع ہو یعنی ضرورت نسبتِ وجودِ موضوع کے تمام زمانوں میں ہو مثلاً کل کاتبِ انسانٌ بالضرورۃ مادام کاتباً ١٢، ٢ قولہ وفی الاولیٰ یجب الخ دونوں معنوں کا فرق بتلاتے ہیں کہ مشروطہ عامہ بالمعنی الاول میں یہ واجب اور ضروری ہے کہ نسبت کی ضروری ہونے میں وصفِ عنوانی کو بھی دخل ہو یعنی محمول کا منشأ صرف ذات نہ ہو بلکہ ذات اور وصف دونوں کا مجموعہ منشارِ محمول ہو بخلاف مشروطہ عامہ بالمعنی الثانی کے کہ اُس میں ایسا نہیں ١٢

٥٣ قولہ وبینہما الخ یعنی مشروطہ عامہ کے دونوں معنوں میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس کے لئے دو افتراقی مادے اور ایک اجتماعی مادہ کا ہونا ضروری ہوا کرتا ہے تو مادۂ اجتماعی کی مثال جیسے کل منخسفٍ مظلم بالضرورۃ مادام منخسفاً کہ یہاں مشروطہ عامہ بالمعنی الاول بھی صادق ہے اور بالمعنی الثانی بھی اس لئے کہ ظُلمت کا ثبوت منخسفٌ کے افراد کے لئے جیساکہ لبشرط الانخساف ضروری ہے اسی طرح زمانۂ اتصاف میں بھی اس کا ثبوت ضروری ہے اور کل کاتبٍ متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتباً میں مشروطہ عامہ کا معنی اول تو صادق ہے لیکن معنی ثانی کا یہاں تحقق نہیں اس لئے کہ حرکتِ اصابع کا ثبوت افرادِ کاتب کے لئے لبشرطِ کتابت تو ضروری ہے لیکن زمانۂ کتابت (یعنی جب تک وہ کاتب رہے اور اُس پر کاتب صادق آئے) میں ضروری نہیں۔ اور کل کاتبٍ انسانٌ بالضرورۃ مادام کاتباً میں معنی ثانی تو پایا جارہا ہے لیکن معنی اولیٰ انہیں موجود نہیں اس لئے کہ انسانیت کا ثبوت افرادِ کاتب کے لئے زمانۂ کتابت میں تو ضروری ہے لیکن لبشرط الکتابت انسانیت کے ضروری الثبوت ہونے کا قول نہیں کیا جا سکتا ورنہ مجعولیتِ ذاتی لازم آنے کا خوف ہے کیونکہ اس کے معنے یہ بنیں گے کہ گویا ذات کاتب جو بحسب الذات انسان ہی ہے اُس کو انسانیت کا ثبوت مشروط لبشرط الکتابت ہو گا حالانکہ ثبوت انسانیت للانسان کسی بھی شرط سے مشروط نہیں مانا جا سکتا کیونکہ ثبوتِ ذاتی الذات اگر مشروط بالشرطِ ہو جائے تو یہی مجعولیت ذاتی ہے جو ناجائز ہے ١٢

٢ امید ہے کہ اس قدر بیان سے مشروط عامہ کے دونوں معنی اور اُن کا باہمی فرق اور اُن کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت وغیرہ کا ہونا آپ کو معلوم ہوا ہو گا ١٢

٥٤ قولہ ذہب قوم الخ شارح مطالع اور فاضل لاہوری وغیرہ کو یہ شبہہ ہوا ہے کہ بالفعل قضیہ اُسے کہا جا سکتا ہے جس میں حکم کا بالفعل تحقق ہو اور چونکہ ممکنہ عامہ میں بالفعل حکم نہیں ہوا کرتا بلکہ اس میں امکانِ حکم یعنی حکم کا امکان ہوا کرتا ہے اس لئے ممکنہ عامہ کو قضیہ بالقوۃ کہنا چاہئے اور جب نفسِ قضیہ ہونے میں بھی ابھی ان حضرات کو تردد ہے تو موجہہ غیر موجہہ ہونے کا درجہ بعد کا ہے اس لئے گویا ان حضرات کے خیال میں ممکنہ عامہ موجہہ بھی نہیں ١٢ ٥٥ قولہ وذالک خطاء الخ کہتے ہیں کہ ان حضرات کا یہ خیال درست نہیں اس لئے کہ امکان بھی نسبتِ قضیہ کی ایک کیفیت کا نام ہے اور نسبت کا مدلول صرف ثبوتِ شئی للشئی ہوا کرتا ہے اور ممکنہ میں بھی لا محالۃ ثبوتِ شئی للشئے کا تحقق ہو رہا ہے تو پھر کیسے نفسِ قضیہ ہونے سے بھی اس کو نکالا جا سکتا ہے۔ قضیہ کے تو معنی یہی ہوتے ہیں کہ محمول کا وصف موضوع کے افراد پر صادق آوے چاہے وہ صدق بالفعل ہو یا بالامکان۔ ہاں یہ بات قابلِ تسلیم ہے کہ ثبوت بالامکان کا درجہ ثبوت کے بقیہ جملہ مدارج سے ذرا کم ہے لیکن یہ کبھی بھی نہیں مانا جا سکتا کہ ثبوت بالامکان کو سرے سے ثبوت کا کوئی ضعیف ترین فرد بھی نہ مانا جائے۔ تو جب قضیہ میں صرف ثبوت کا ہونا ضروری ہوا کرتا ہے اور ثبوت کا ایک فرد (ثبوت بالامکان) اگرچہ وہ اضعف الافراد ہے جب ممکنہ عامہ میں پایا جا رہا ہے۔ تو اب ممکنہ عامہ کو قضیہ نہ کہہ سکنا بھی غلط ہوا اور موجہات سے اس کو شمار نہ کرنا بھی صحیح نہ ہوا اگرچہ ثبوت کے اطلاق سے متبادر ثبوت بالفعل ہی ہے لیکن کوئی حرج نہیں بسا اوقات تبادر صرف ایک ہی فرد کی طرف ہوتا ہے۔ جیساکہ وجود کے بارہ میں اپنے مقام پر منطق کہتے آئے ہیں۔

(بقیہ مضمون بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ مضمون صفحہ گذشتہ) کہ وجود کے اطلاق کے وقت وجودِ خارجی اس سے متبادر ہوا کرتا ہے حالانکہ وجودِ ذہنی بھی مطلقِ وجود کے افراد میں سے ہے تو اگرچہ قضیہ میں ثبوت ضروری ہونے سے متبادر ثبوت بالفعل ہے لیکن ثبوت بالامکان جو اس کا ایک ضعیف فرد ہے وہ بھی کبھی اس سے مراد لیا جا سکتا ہے تو ممکنہ عامہ کو قضیہ ہونے کی حیثیت سے جس چیز کی یعنی ثبوت کی ضرورت ہے اُس کا ایک فرد اس میں پایا جا رہا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ ضعیف ہے لیکن اُس کے ضعیف ہونے کی وجہ سے نفسِ ثبوت کا اُس میں پائے جانے سے انکار نہیں کیا جا سکتا اس لئے ممکنہ عامہ بالفعل قضیہ ہے اور موجہہ بھی ۱۲۔

ان الامكان كيفية النسبة واصل النسبة الثبوت نعم ذلك اضعف
المدارج ومن ثم[51] قالوا ان الوجوب والامتناع دالة على وثاقة
الرابطة والامكان على ضعفها فالثبوت بطريق الامكان نحو من الثبوت
مطلقا غاية[52] الامر المتبادر منه عند الاطلاق هو الوقوع على نهج الفعلية
وذلك لا يضر في عمومه كما[53] قالوا في الوجود واذا[54] كانت الممكنة
موجهة فالمطلقة بالطريق[55] الاولى

۵۱ قولہ ومن ثم قالوا الخ یعنی امکان کے اضعف المدارج من الثبوت کو مناطقہ تسلیم بھی کر آئے ہیں اور صاف کہہ چکے ہیں کہ وجوبِ نسبت اور امتناعِ نسبت وثوقِ رابطہ اور اُس کے محکم اور قوی ہونے پر دال ہوا کرتے ہیں کیونکہ ان میں انفکاک من الطرفین نہیں ہو سکتا اور امکان ضعفِ رابطہ پر دال ہوا کرتا ہے کیوں کہ اس میں وجود و عدم دونوں سے انفکاک ہو سکتا ہے تو یہ مقابلہ امتناع اور وجوب کے امکان صرف ضعیف رہا نہ یہ کہ ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو ثبوت کے جملہ انحاء اور اُس کے اقسام ہی سے سرے سے نکال دیا جائے ۱۲۔

۵۲ قولہ غایۃ الامر الخ یعنی زیادہ سے زیادہ اگر کسی کو کچھ کہنے کی گنجائش ہے تو یہ ہے کہ ثبوت کو جب کسی قید سے مقید نہ کیا جائے اور علی الاطلاق بولا جائے تو اس سے متبادر الی الفہم ثبوت علی نہج الفعلیت ہوا کرتا ہے لیکن یہ کوئی ضرر کی بات نہیں اس لئے کہ مطلق کے کسی فردِ خاص کی طرف ذہن کا متبادر ہوتے رہنا اکثر مواضع میں شائع ہے کما قالوا فی الوجود الخ ۱۲۔

۵۳ قولہ کما قالوا فی الوجود الخ یعنی لفظِ وجود جب مطلقاً بولا جائے تو اس سے عام طور پر وجودِ خارجی ہی متبادر ہوا کرتا ہے حالانکہ نفسِ وجود اس سے عام ہے جو وجودِ خارجی کو بھی شامل ہے اور ذہنی کو بھی۔ تو تبادر الیٰ فردٍ من افراد المطلق سے یہ لازم نہیں آتا کہ بس صرف اسی ایک فردِ متبادر الی الذہن کے لئے ہی اس کی وضع ہے تو اسی طرح ثبوت ایک مطلق ہے جس کے تین فرد ہیں ثبوت بالوجوب ثبوت بالامتناع اور ثبوت بالامکان اور متبادر الی الفہم عند اطلاق الثبوت اگرچہ ثبوت بالوجوب وغیرہ ہوں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ثبوت بالامکان مطلق ثبوت کے افراد میں سے ایک فردِ ضعیف ہونے کی ۲

۲ وجہ سے قابلِ اعتنا ہی نہ ہو حتیٰ کہ جو قضیہ اس قسم کے ثبوت پر مشتمل ہو اُسے بالفعل قضیہ ہونے سے نکال کر اُسے بالقوہ قضیہ قرار دیا جائے ایسا نہیں کما مرّ غیر مرۃٍ ۔ ۱۲۔

۵۴ قولہ واذا کانت الممکنۃ الخ یعنی جب محققین کی رائے پر ثبوت کا درجۂ ضعیف یعنی امکان پر مشتمل قضیہ بالفعل قضیہ بھی کہلائے جانے کا مستحق ہے اور اُسے موجہہ کہنا بھی صحیح ہے تو مطلقہ عامہ بہ طریقۂ اولیٰ موجہہ ہو کرے گا اس لئے کہ مطلقہ عامہ ثبوت علی سبیل الفعلیت پر مشتمل ہوا کرتا ہے اور ثبوت علی سبیل الفعلیت ثبوتِ بالامکان سے قوی تر ہے ۱۲۔

۵۵ قولہ بالطریق الاولیٰ الخ واذا کانت الممکنۃ سے درحقیقت مصنفؒ شارحِ مطالع پر اعتراض اور تعریض فرما رہے ہیں جن کا گمان یہ ہے کہ مطلقہ عامہ حقیقۃً موجہہ نہیں بلکہ مجازاً موجہہ ہے اس لئے کہ اُن کے خیال میں فعلیت میں کیفیتِ نسبت بننے کی صلاحیت نہیں کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ فعلیت کے معنی وقوعِ نسبت کے ہیں اور کیفیت کا وقوعِ نسبت سے مغائر ہونا ضروری ہے تاکہ صفت و موصوف میں تغائر کے ضروری ہونے کا جو قاعدہ ہے وہ درست رہے اب مصنفؒ نے ان کے خیال کی تردید کر لی کہ اُن کا مطلقہ عامہ کو مجازاً موجہہ کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ جب ممکنہ عامہ باوجود مدارجِ ثبوت کے درجۂ اضعف پر مشتمل ہونے کے موجہہ ہے تو مطلقہ عامہ تو بطریقِ اولیٰ حقیقۃً موجہہ ہی ہوگا۔ لیکن قولِ فیصل کے طور پر اس مقام میں ہماری طرف سے یہ یاد رہے کہ وہ مطلقہ عامہ جو دائمہ ازلیہ کی نقیض ہے وہ تو واقعۃً موجہہ کہلائے جانے کا مستحق ہو ہی نہیں سکتا مگر وہ مطلقہ عامہ جو دائمہ مطلقہ کی نقیض ہے وہ بلاشبہ موجہہ ہے کیونکہ اس میں فعلیتِ نسبت کا حکم جمیع اوقاتِ وجودِ موضوع میں ہوتا ہے۔ اور یہ معنی بلاشبہ نسبت کے اصل مدلول پر زائد ہے تو کیفیتِ نسبت پر مشتمل ہوتے ہوئے کسی طرح موجہہ نہ ہو گا۔ فاحفظہ ۱۲

٥١ قوله الخامس الخ اس بحث میں کوئی سوال وجواب نہیں بلکہ ماضی کا اعادہ کر رہے ہیں کہ موجہہ بسیطہ کے ساتھ لادوام اور لاضرورۃ کو بڑھا کر اُس سے کس طرح مرکبہ بن جایا کرتا ہے ؟ تو کہتا ہے کہ چونکہ لادوام میں مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوا کرتا ہے اور لاضرورۃ میں ممکنہ عامہ کی طرف تو ایک خود اصل موجہہ بسیطہ ہوتا ہے اور دوسرا اس لادوام وغیرہ قیودات سے مقید ہونے کے بعد نکلتا ہے تو بسیطہ سے مرکبہ بن جاتا ہے لیکن ایجاب و سلب میں یہ دونوں مخالف اور کلیت و جزئیت میں موافق ہوا کرتے ہیں۔ باقی رہا یہ کہ لادوام میں مطلقہ عامہ اور لاضرورۃ میں ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ کیوں ہے یعنی یہ دونوں اس پر دال کیوں ہیں تو اس کے لئے دلیل بیان کرتے ہوئے لانہمار افعان للنسبۃ الخ لا رہے ہیں ١٢

الخامس[٥١] اللادوام اشارۃ الی مطلقۃ عامۃ واللاضرورۃ الی ممکنۃ عامۃ مخالفتی الکیفیۃ وموافقتی الکمیۃ لما قید بہا لانہما[٥٢] رافعان للنسبۃ من غیر تفاوت[٥٣] فالمرکبۃ قضیۃ متعددۃ[٥٤] لان العبرۃ فی وحدتہا وتعددہا بوحدۃ الحکم وتعددہ اما باختلافہ کیفا او موضوعا او محمولا لا الاربع لہا

السادس[٥٥] النسب الاربع فی المفردات بحسب[٥٦] الصدق

٥٢ قوله لانہمار افعان الخ یعنی لادوام اور لاضرورۃ سے بسیطہ کی نسبت کا من حیث دوامہا وضرورتہا رفع ہوا کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ ماینا قضہا کی فعلیت یا امکان کو مستلزم ہو جاتا ہے جو مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ کا مفہوم ہے یعنی کل انسان کاتب لادائما میں، لادائما کے معنی یہ ہیں کہ ثبوت الکتابۃ لکل واحد واحد من افراد الانسان لیس بمتحقق فی جمیع الاوقات جس سے سلب عن کل واحد واحد فی الجملۃ یعنی اِمّا فی جمیع الاوقات او فی بعض الاوقات کا متحقق ہونا لازم آیا وہل ہذا الامفہوم الاطلاق العام للسلب الکلی اذ منطوقہ الصریح اشارۃ الی مطلقۃ عامۃ وان کانت متحققۃ فی ضمن الرفع فی بعض الاوقات فقط لاقتضاء الجزء الاول تحقق المرفوع فی بعض فافہم ١٢

٥٣ قوله من غیر تفاوت الخ بعض لوگ یہ مشہور کر چکے ہیں کہ لادوام کی دلالت اطلاق عام پر تو التزامی ہے لیکن لاضرورۃ کی دلالت امکان عام پر مطابقۃً ہے مصنفؒ ان حضرات کے اس قول کی تردید کی طرف اشارہ کرتے ہوئے من غیر تفاوت کا اضافہ فرما رہے ہیں کہ جب مفرد میں کسی مرکب پر مطابقۃً دلالت کرنے کی صلاحیت ہی نہیں کما مر فی المعرف تو پھر لاضرورۃ کی امکان عام پر مطابقۃً دال ہونیکا کہکر لادوام اور لاضرورۃ میں بحسب الدلالۃ تفاوت پیدا کرنا غلط ہے صحیح یہی ہے کہ دونوں بلاتفاوت صرف رفع نسبت پر دال ہونیکے سبب ان کی دلالت علی القضایا التزامًا ہے مطابقۃً کسی کی بھی نہیں ١٢ **٥٤ قوله متعددۃ** الخ یہ ظاہر ہے اس لئے کہ کسی قضیے کا تعدد اور اُس کی وحدت حکم کی تابع ہوا کرتی ہے کہ اگر کسی قضیہ میں حکم ایک ہو تو وہ قضیہ ایک ہوگا ورنہ متعدد ہوگا اور یہ بھی امر ظاہر ہے کہ قضیہ میں تعدد حکم تین چیزوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے ہوا کرتا ہے یعنی ایجاب و سلب کے اعتبار سے حکم کبھی مختلف ہوتا ہے اور کبھی موضوع کے اختلاف کی وجہ سے اور کبھی محمول کے مختلف ہونے کی وجہ سے حکم کا تعدد ہوتا ہے اور موجہہ مرکبہ میں چونکہ من حیث الایجاب والسلب تعدد حکم موجود ہے کما قلنا آنفًا انہما یکونان مخالفتی الکیفیۃ الخ اسلئے لامحالۃ موجہہ مرکبہ کے متعلق یہ کہنا پڑے گا کہ انہا قضیۃ متعددۃ وہو المراد ١٢۔

٥٥ قوله السادس الخ اس بحث اخیر میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح دو کلیوں میں تساوی تبائن عموم خصوص مطلق اور عموم خصوص من وجہ کی نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت موجود ہوا کرتی ہے اسی طرح ان نسب اربعہ کا تحقق بین القضیتین الآیتین بھی ہوا کرتا ہے لیکن ذرا فرق کے ساتھ کہ تحقق نسبت بین المفردات اور تحقق نسبت بین القضایا کی کیفیت تحقق میں فرق ہے ١٢۔

٥٦ قوله بحسب الصدق الخ یعنی مفردات میں نسب اربعہ کا پایا جانا بحسب الصدق اور بحسب الحمل ہوا کرتا ہے بخلاف قضایا کے کہ اُن کی نسبت تامہ مستقلہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اُن کا کسی پر حمل دشوار ہوتا ہے اس لئے قضایا میں بحسب صدق النسبۃ فی الواقع نسب کا تحقق ہوگا نہ کہ بحسب الحمل اس اجمال کو یوں سمجھ لیجئے کہ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ انسان اور ناطق میں مساوات کی نسبت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسری کلی کی ہر فرد پر حمل کیا جا سکتا ہے لیکن قضایا میں باعتبار تحقق نسبت فی الواقع کے نسبت کا تحقق ہوگا یعنی جن دو قضیوں میں مثلاً مساوات کی نسبت ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان دونوں میں سے اگر ایک قضیہ واقع میں پایا جائے تو اسکا یہ دوسرا مساوی بھی وہاں متحقق ہوگا ١٢

+ + + + +

علیٰ شئی وفی القضایا لاتتصور لانہا لاتحمل وانما ہی فیہا بحسب صدقہا فی الواقع ثم المنظور فی النسبۃ ما یحکم بہ مفہوما تہا فی بادی الرای واما بناء الکلام علی الاصول الدقیقۃ التی برہنت علیہا فی الفلسفۃ فذلک مرتبۃ بعد تحصیل ہذا الفن ومن ثم قالوا ان الضروریۃ المطلقۃ اخص مطلقا من الدائمۃ المطلقۃ وحینئذ لایستصعب علیک استخراج النسب بین الموجہات المذکورۃ ولو استقریت علمت ان الممکنۃ العامۃ اعم القضایا

۵۱ قولہ ثم المنظور الخ مناطقہ کے ہاں یہ مشہور ہے کہ دائمہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ سے عام ہے۔ توان کے اس قول پر شبہ وارد ہوتا ہے کہ ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت کا ماننا صحیح نہیں اس لئے کہ دوام بھی بحسب العلۃ ضرورت سے خالی نہیں ہوا کرتا ہے اگرچہ وہ ضرورت ضرورت بالغیر ہی سہی۔ کیونکہ وہ غیر علت ہوا کرتا ہے کیونکہ کوئی ممکن دوامی ہو نہیں سکتا جب تک کہ اُس کی کوئی علت دائمی نہ ہو تو اُس علت دائمی کے موجود ہوتے ہوئے اُس کے معلول کا موجود ہونا ضروری ہو کر رہے گا لہٰذا دائمہ مطلقہ اور ضروریہ مطلقہ متساوی النسبۃ ہونی چاہئیں نہ یہ کہ عام خاص مطلق کی نسبت ان میں مان کر دونوں میں تفاوت اور فرق مانا جائے۔ تو اِس اعتراضِ محذوف کا مصنفؒ یہاں سے جواب دے رہے ہیں کہ ہاں اگرچہ نظرِ دقیق حاکم بن کر الدوام لایخلو عن ضرورۃٍ کی وجہ سے یہی فتویٰ صادر کرتی ہے کہ دائمہ مطلقہ اور ضروریہ میں تساوی ہو لیکن نِسَب بین القضایا کی بیان میں منظورِ نظر عند المناطقہ نظرِ دقیق نہیں بلکہ ما یحکم بہا مفہومات القضایا بحسب الظاہر کا یہاں اعتبار کیا جاتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ دائمہ میں بحسب الظاہر عدمِ انفکاکِ نسبت مِن غیر ضرورۃٍ کی نسبت ہے نہ کہ مِن ضرورۃٍ کی۔ لہٰذا بناء بر بادی الرائے ہونے کے مناطقہ کا یہ کہنا صحیح رہا کہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ضروریہ اِن دونوں میں سے اخص ہے اور دائمہ اعم ہے ۱۲

۵۲ قولہ واما بناء الکلام الخ یعنی فنِ منطق علوم فلسفیہ کے لئے آلہ ہونے کی وجہ سے اس کا مرتبہ فلسفیہ کے مرتبہ سے قبل ہے تو اس فن کا یہ وظیفہ نہیں کہ اُن اصولِ دقیقہ پر اس کی بھی بناء ہو جن پر فلسفہ کی بناء ہے بلکہ متعلمین اور نو آموز طالبانِ علوم کی تسہیلِ فہم کے خاطر منطق میں نِسَب بین القضایا کی بناء بادی الرائے مفہوماتِ قضایا پر رکھی گئی ہے چنانچہ شیخ نے شفاء میں اشارۃً فرمایا بھی ہے کہ ولا عابۃ فیہ لما کان المنظور لتسہیل والاعتماد علیٰ ما ینکشف فی الفلسفۃ بعد ہذا الفن الخ ۱۲۔

۵۳ قولہ ومن ثم قالوا الخ یعنی درحقیقت بعد التحقیق پتہ چلتا ہے کہ ضروریہ اور دائمہ میں تساوی کی نسبت ہے یعنی چاہئے یہی کہ جہاں دوام صادق آ رہا ہو وہاں ضرورت بھی متحقق ہو اس لئے کہ دوام یا مادۂ وجوب میں پایا جا رہا ہو گا اور یا مادۂ امکان میں ہو گا اگر مادۂ وجوب میں دوام ہو تو ظاہر ہے کہ وہاں ضرورت ضروریہ متحقق ہی ہو گا۔ اور اگر مادۂ امکان میں دوام کہیں پایا گیا ہو تو بھی ضروریہ صادق آنا ضروری ہو گا اس لئے کہ ہر ممکن اپنی علت کا محتاج ہوا کرتا ہے تو اُس کی علت یا خود واجب ہو گی اور یا منتہی بسوئے واجب ہو گی تو گویا کہ مادۂ امکان کا مآل بھی ممکن کے محتاج الی العلۃ الواجبۃ ہونے کی وجہ سے مادۂ وجوب ہی کی طرف ہے جس کی وجہ سے لامحالہ کہنا پڑے گا کہ جہاں دوام پایا جا رہا ہو وہاں ضرورت کا متحقق ہونا بھی ناگزیر ہو گا تو دونوں میں مساوات ہی ہوئی لیکن یہ بحسب نظرِ دقیق کے ہے نہ کہ بحسب بادیٔ الرائے کے ۱۲۔

۵۴ قولہ واخص مطلقاً الخ کیونکہ عقل بحسب الظاہر انفکاکِ ضرورت عن الدوام کا حکم کرتی ہے جیسے فلک کی حرکت کہ وہ غیر منفک اور دائمی تو ہے لیکن اُس کا انفکاک بحسب الظاہر مستحیل نہیں۔ اس لئے کہ سکونِ فلک سے کوئی بھی محال لازم نہیں آتا ہاں اگر فلسفیانہ اصولِ دقیقہ پر نظر کرنے کے بعد اس میں سوچا جائے گا تو الدوام لایخلو عن سببٍ وضرورۃٍ کی وجہ سے ان میں مساوات کا کہنا پڑے گا لیکن جب بیان ہوا کہ المنظور فی نسب القضایا ما یحکم بہ مفہوماتہا فی ظاہر الرائے من غیر ملاحظۃ مقدمات فلسفیۃٍ تو اب کوئی شبہ ضروریہ اور دائمہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت مان لینے پر باقی نہیں رہا ۱۲

۵۵ قولہ اعم القضایا الخ جب قاعدہ بتلایا گیا کہ نِسَب بین القضایا کا مدار بادیٔ الرائے پر ہے اور یہ بھی بتلایا کہ تحققِ نسبت بین النقیضین بحسب صدق قضیہ فی الواقع ہوا کرتا ہے نہ کہ بحسب الحمل تو اب تمام ذکر شدہ موجہات کے درمیان اُن کی نسبتوں کا معلوم کرنا دشوار نہیں رہا چنانچہ اجمالاً بتلا بھی رہے ہیں کہ جملہ موجہات کے مفہومات کو ملحوظِ خاطر کر کے آپ کو یہ معلوم ہوا ہو گا کہ تمام میں کا اعم قضیہ قضیۂ ممکنہ عامہ ہے اس لئے کہ چاہے قضیہ میں حکم ضرورت بحسب الذات ہو یا بحسب الوصف اور چاہے بالدوام یا بالاطلاق العام یا بالتوقیت یا بالانتشار ہو اسی طرح چاہے وہ حکم قید لادوام سے مقید ہو یا لاضرورۃ

[illegible] ضروری ہے ۱۲

٥١ قولہ والممکنۃ الخاصۃ الخ یعنی قضایائے موجہۂ مرکبۂ مقیدہ بقید اللادوام یا بقید اللاضرورۃ میں سب سے اعم ممکنۂ خاصہ ہے اس لئے کہ بسائط میں تمام میں کا اعم ممکنہ عامہ تھا اب اس کے ساتھ قید لگنے سے جو ممکنہ خاصہ بن جاتا ہے وہ قید بقیہ جمیع مرکبات کی قیود سے عام ہوگی یا اُس کے مساوی ہوگی تو لامحالۃ کہنا پڑے گا کہ مرکب من ہٰذا المقید والقید بقیہ جمیع مرکبات سے عام ہی ہوگا اِمّا باعتبار القید والمقید جمیعاً واِمّا باعتبار المقید فقط فافہم۔ لانّ الکلام والعُذر العُذر ١٢۔

والممکنۃ[٥١] الخاصۃ اعم المرکبات والمطلقۃ[٥٢] العامۃ اعم الفعلیات والضروریۃ[٥٣] المطلقۃ اخص البسائط والمشروطۃ[٥٤] الخاصۃ اخص المرکبات علیٰ[٥٥] وجہ فصل الشرطیۃ[٥٦] ان حکم فیہا بثبوت نسبۃ علیٰ تقدیر اخریٰ لزوما او اتفاقا او اطلاقا[٥٧] فمتصلۃ[٥٨] لزومیۃ او اتفاقیۃ او مطلقۃ وان حکم فیہا بتنافی النسبتین صدقاً وکذباً معاً او صدقاً فقط او کذباً فقط عناداً او اتفاقاً او اطلاقاً فمنفصلۃ[٥٩]

٥٢ قولہ والمطلقۃ العامۃ الخ امکان کے علاوہ جملہ جہات فعلیات کہلاتے ہیں اس لئے کہتے ہیں کہ جن قضایا میں حکم بالامکان نہیں ہے تو چاہے بالضرورۃ یا بالدوام یا بالاطلاق العام وغیرہ کا حکم اُن میں موجود ہو ان تمام سے مطلقہ عامہ عام ہے ١٢ **٥٣ قولہ والضروریۃ الخ** یعنی جس قضیہ میں ضرورۃ النسبۃ مادام الذات کی جہت ہے وہ بقیہ تمام موجہاتِ بسیطہ سے اخص ہے اسلئے کہ جہاں ضروریہ مطلقہ صادق آتا ہو وہاں ان تمام میں سے ہر ایک ایک کا صادق آنا ضروری ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ جب کل انسانٍ حیوانٌ بالضرورۃ صادق ہو تو صدق ضرورت بحسب الذات کے ضمن میں صدقِ ضرورت بحسب الوصف اور صدقِ دوام بحسب الذات اور صدق دوام بحسب الوصف اسیطرح صدق فی الوقت المعین صدق بالفعل اور صدق بالامکان العام ضروری طور پر محقق ہو کر رہے گا ١٢۔ **٥٤ قولہ والمشروطۃ الخاصۃ الخ** یعنی مشروطہ خاصہ جس میں حکم بضرورۃ النسبۃ مادام الوصف لادائماً ہوا کرتا ہے تمام موجہاتِ مرکبہ سے اخص ہے لیکن یہ تب اخص ہے جب کہ مشروطہ خاصہ کے ضمن میں جو ایک مشروطہ عامہ ہے اُس کو اُس کے معنی اول پر نہ لیا جائے بلکہ اُس کو معنی ثانی پر لے کر صدق مادام الوصف کا اُس میں اعتبار کیا جائے تب مشروطہ خاص اخص المرکبات ہوگا (وقد قلنا آنفاً ان المشروطۃ العامۃ معنییْن فتذکر) اس لئے کہ جب یہ صادق ہو کہ یہاں نسبت مادام الوصف ضروری ہے لیکن لادائماً تو یہاں دوامِ نسبت مادام الوصف لادائماً ہونا اور فی وقتٍ معین یا غیر معین لادائماً ہونا یا بالفعل لادائماً ہونا یا بالامکان لادائماً ہونا لامحالۃ صادق ہوگا اور یہی مُراد ہے مصنفؒ کی کہ عرفیہ خاصہ وقتیہ منتشرہ وجودیہ لاضروریہ وجودیہ لادائمہ اور ممکنہ خاصہ غرض کہ ان تمام مرکبات سے مشروطہ خاصہ خاص ہے ١٢۔ **٥٥ قولہ علیٰ وجہ الخ** تکملۂ موجہات کے بحثِ ثالث میں ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ مشروطہ عامہ دو معنوں پر مستعمل ہوا کرتا ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ مشروطہ عامہ کو لادوام کی قید سے مقید کرنے پر مشروطہ خاصہ بن جاتا ہے اس لئے مصنف فرماتے ہیں کہ مشروطہ خاصہ کے ضمن میں جو مشروطہ عامہ ہے اُس کو اُس کے معنی ثانی بمعنی مادام الوصف کے اگر لیا جائے تو اس کی اخصیت جملہ مرکبات سے صحیح ہے ورنہ نہیں۔ اس لئے کہ اگر مشروطہ خاصہ کے ضمن میں جو مشروطہ عامّہ ہے وہ اپنے معنی اوّل یعنی بشرط الوصف کے اگر مشروطہ خاصہ میں ملحوظ ہو تو اس کی یہ نسبتِ اخصیت تمام مرکبات سے باقی نہیں رہ سکتی کیونکہ اس صورت میں مرکبات میں سے وقتیہ اور منتشرہ کے ساتھ اس مشروطہ خاصہ کی نسبت بجائے عموم خصوص مطلق کے عموم خصوص من وجہٍ ہو جاتی ہے۔ (کما فصلہ الشراح فی المطولات) اس لئے مصنفؒ کو بھی علیٰ وجہٍ الخ کہنا پڑا۔ فافہم ١٢۔ **٥٦ قولہ الشرطیۃ الخ** یعنی وہ قضیہ جس میں حکم بالثبوت والسلب نہیں ہوا کرتا اُسکے احکام اور اقسام کو بیان کرنا ہے ١٢ **٥٧ قولہ او اطلاقاً الخ** چاہے وہ لزوماً ہو یا اتفاقاً ١٢ **٥٨ قولہ فمتصلۃ الخ** یعنی اگر حکم مقدم و تالی کے درمیان بسبب کسی علاقہ کے ہو تو اُسے متصلہ لزومیہ کہینگے۔ علاقہ اُس شیٔ کا نام ہے کہ جسکی وجہ سے مقدم تالی کیساتھ ہونا چاہتا ہو، جیسے علیت اور تضائف وغیرہ کے علاقات جو ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود اور ان کان زیدٌ ابا عمروٍ فعمرو ابنہٗ وغیرہ امثالمیں پائے جاتے ہیں۔ اور اگر حکم بلاعلاقہ یعنی محض اتفاقی ہو تو اُسے متصلۂ اتفاقیہ کہتے ہیں جیسے ان کان الانسان ناطقاً فالحمار ناہق اور اگر بدون لزوم و اتفاق کی لحاظ کرنیکے حکم ہو تو وہ مطلقہ کہلاتا ہے لیکن سمجھنا یہ ہے کہ یہ عدم لحاظ قسم میں معتبر ہوگا نہ کہ مُقسم میں۔ کیونکہ مقسم تو عام ہے۔ ورنہ تقسیم الشئے الیٰ نفسہٖ لازم آجائے گی ١٢۔ **٥٩ قولہ فمنفصلۃ الخ** جیسے اِمّا ان یکون ہٰذا العدد زوجاً او فرداً اور اگر حکم بالمخالفہ صرف صدقاً ہو تو وہ منفصلہ مانعۃ الجمع ہے جیسے اِمّا ان یکون ہٰذا الشئی شجراً او حجراً۔ کہ دونوں نسبتیں یہاں جمع نہیں ہ

[illegible]

۵۱ قولہ عنادیۃ الخ یعنی منفصلہ کا ہر ہر قسم عنادیہ اور اتفاقیہ اور مطلقہ بن سکتا ہے کیونکہ تخالف اُس میں یا ذاتِ مقدم وتالی کا ہوگا یا ذاتی منافات نہیں ہوگی مقدم وتالی میں بلکہ منافات اتفاقی ہوگی اور یا بدون لحاظِ عناد و اتفاق منافات ہوگی ۱۲۔

۵۲ قولہ وربما یعتبر فی مانعۃ الخلو الخ یعنی کبھی صدق وکذب میں تنافی کا اعتبار مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو میں علی الاطلاق کیا جاتا ہے مثلاً مانعۃ الجمع میں تنافی دونوں نسبتوں کے درمیان صرف صدقاً ہو چاہے کذباً جمع ہو سکتے ہوں یا نہ اسی طرح مانعۃ الخلو وہ ہوگا جس کے دونوں نسبتوں کے درمیان منافات صرف کذباً میں ہو چاہے صدقاً دونوں جمع ہو سکتے ہیں یا نہیں لہذا اس معنی کو لے کر یہ دونوں قضیے معنیین اولیین کے بہ نسبت اعم ہوئے ۱۲۔

حقیقیۃ او مانعۃ الجمع او مانعۃ الخلو عنادیۃ[۵۱] او اتفاقیۃ او مطلقۃ وربما یعتبر[۵۲] فی مانعتی الجمع والخلو التنافی فی الصدق والکذب مطلقاً وبہذا المعنی یکونان اعم ہذہ حقائق الموجبات اما سوالبہا فرفع ایجاباتہا فالسالبۃ[۵۳] اللزومیۃ ما یحکم فیہا بسلب اللزوم لا بلزوم السلب وعلیٰ ہذا فقس ثم[۵۴] الحکم فیہا ان کان علیٰ تقدیر معین فمخصوصۃ[۵۵] والا[۵۶] فان بین کمیۃ الحکم بانہ علیٰ جمیع تقادیر المقدم او بعضہا فمحصورۃ کلیۃ او جزئیۃ والا فمہملۃ والطبعیۃ ہہنا غیر معقولۃ[۵۸] وسور الموجبۃ الکلیۃ فی المتصلۃ متیٰ ومہما وکلما وفی المنفصلۃ دائماً وسور السالبۃ الکلیۃ فیہما لیس البتۃ وسور الموجبۃ الجزئیۃ فیہما قد یکون وسور السالبۃ الجزئیۃ فیہما قد لا یکون وبادخال حرف السلب علیٰ سور الایجاب الکلی واطلاق لو وان واذا واذ واما للاہمال قال الشیخ ان[۵۹] شدید الدلالۃ علی اللزوم ومتیٰ ضعیفہ واذا کالمتوسط وفیہ[۶۰] نظر

۵۳ قولہ فالسالبۃ اللزومیۃ الخ یعنی ایک ہے لزوم سلب دوسرا ہے سلبِ لزوم تو سالبہ میں اس دوسرے کا پایا جانا ضروری ہے جیساکہ حملیہ میں سالبہ اُس کا نام تھا جس میں حکم بسلب الحمل تھا نہ وہ کہ مشتمل بر حکم احمل سلب تھا لہذا اذا کانت الشمس طالعۃ فلیس اللیل موجوداً سالبہ نہیں ہے بلکہ موجبہ لزومیہ ہے ہاں لیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود سالبہ ہوگا فافہم ۱۲۔

۵۴ قولہ ثم الحکم فیہا الخ جیسے قضیہ حملیہ باعتبار موضوع کی تخصیص اور محصورہ اور مہملہ بنتا تھا ایسا شرطیہ بھی منقسم ہے لیکن فرق یہ ہے کہ اس میں تقادیر اور اوضاع یعنی حالات و اوقات مقدم کے لحاظ سے یہ تقسیمات جاری ہوں گی جیساکہ حملیہ میں باعتبار صدق موضوع علی الافراد کلہا او بعضہا وغیرہ کے یہ اقسام بنائی تھی ۱۲۔

۵۵ قولہ فمخصوصۃ الخ یعنی اگر شرطیہ میں تقدیر معین پر حکم ہو جیسے اِن جئتنی الیوم فاکرمتک تو وہ شخصیہ یعنی مخصوصہ ہوگا ۱۲۔

۵۶ قولہ والا الخ یعنی تقدیر معین پر اگر حکم نہیں تو پھر یا حکم بر جمیع تقادیر مقدم ہوگا یا بر بعض تقادیر تو اُسے محصورہ کہیں گے جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود اور قد لا یکون اذا کان الشئی حیواناً کان انساناً ۱۲۔

۵۷ قولہ والا الخ یعنی اگر کمیت حکم ہی سرے سے اُس میں بیان نہ ہو تو وہ مہملہ کہلائے گا جیسے اذا کان الشئی انساناً کان حیواناً ۱۲۔

۵۸ قولہ غیر معقولۃ الخ یعنی چونکہ طبعیہ میں صرف محکوم علیہ کے نفسِ طبیعت پر حکم ہوا کرتا ہے اور شرطیہ میں بدونِ تقادیر محکوم علیہ کے نفسِ طبیعت کو لیا نہیں جا سکتا اس لئے شرطیہ میں حملیہ کی طرح قضیۂ طبعیہ نہیں پایا جا سکتا۔ نیز جب طبعیہ کا اس میں تحقق نہیں ہو سکتا تو پھر مہملہ عند القدماء کا بھی اس میں پایا جانا ممنوع ہوا ہو کیونکہ عند القدماء جو مہملہ ہے اُس میں نفسِ طبیعت موضوع قطع نظر اُس کے عموم وخصوص سے محکوم علیہ ہوا کرتا ہے۔ بلکہ محصلہ اور معدولہ بھی شرطیہ میں پایا جانا معقول ہے ۱۲۔

۵۹ قولہ اِنْ شدید الدلالۃ الخ اِنْ متیٰ اور اذ جو تین کلماتِ شرطیہ ہیں اس میں فرق یہ ہے کہ اِنْ کی دلالت لزوم پر ہوا کرتی ہے لیکن شدت کیساتھ متیٰ بھی دال علی اللزوم ہے لیکن ضعف کے ساتھ اور اذ دال علی اللزوم ہونے کے اعتبار سے بین بین کیفیت رکھتا ہے ۱۲۔

۶۰ قولہ وفیہ نظر الخ شیخ نے اپنا استدلال بیان کرتے ہوئے کہا کہ جب اِنْ شدت سے لزوم پر دال ہے تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ان قامت القیامۃ فیحاسب الناس کیونکہ محاسبۂ ناس قیام قیامت کے لئے لازم نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہے تو مصنفؒ اس پر کہہ رہے ہیں کہ یہ کلام درست نہیں کیونکہ قولِ مذکور کی عدمِ صحت قیامِ قیامت کے محاسبہ کو مستلزم نہ ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ قیامِ قیامت ایک امرِ متیقن ہے اور اِنْ صرف مشکوک الوجود پر داخل ہوا کرتا ہے تو قیام قیامت متیقن الوقوع ہونیکی وجہ سے جب اس پر ان کو داخل کر دیا گیا تو یہ بسبب بنا ر اس جملے کے غلط ہونیکا نہ یہ کہ قول مذکور کی عدم صحت کو قیام قیامت کے محاسبہ کو مستلزم نہ ہونے کی طرف منسوب کیا جائے ۱۲-

واطراف الشرطیة لا حکم فیہا الآن[۵۱] ولا یلزم[۵۲] قبلہ ولا بعد التحلیل[۵۳] و
من ثم کان مناط صدق الشرطیة وکذبہا ھو الحکم بالاتصال والا
نفصال کالایجاب والسلب نعم[۵۴] تکون شبیہة بحملیتین او متصلتین[۵۵]
او منفصلتین او مختلفتین[۵۶] وتلازم الشرطیات وتعاندہا مع قلة جدوٰہا
مبسوط فی المطولات تتمة فیہا مباحث الاول قد اشتہر بین القوم
ان المتلازمین یجب[۵۷] ان یکون احدہما علة للآخر او کلاہما معلولی
علة واحدة کالمتضائفین[۵۸] وذلک[۵۹] مما لا دلیل علیہ بل یستدل علی بطلانہ[۶۰]

---

۵۱ قولہ الآن الخ یعنی حال الارتباط اس لئے کہ حکم کے معنی ہی ایقاع و انتزاع نسبت کے ہیں تو پھر باوجود ایک دفعہ تعلق حکم ایقاعی یا انتزاعی کے کسی دوسری چیز سے کیسے مرتبط ہو سکے ورنہ اُس ایک قضیہ میں قصداً و بالذات دو چیزوں کیطرف نفس کا متوجہ ہونا لازم آجائیگا جو مستحیل ہے ۱۲ **۵۲ قولہ ولا یلزم الخ** یعنی ضروری نہیں کہ ادواتِ شرط کے داخل ہونے سے قبل بھی خواہ مخواہ اُس کے اطراف حکم پر مشتمل ہوں کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اطراف شرطیہ قبل الارتباط قضایا کے علاوہ کوئی اور شئی ہوں مثلاً مفردات ہوں بلکہ اسی طرح ما منہ الترکیب کا لحاظ کرتے ہوئے بعد التحلیل بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اطراف شرطیہ قضایا ہی ہوں ۱۲ **۵۳ قولہ لا بعد التحلیل الخ** لیکن علامہ تفتازانیؒ کا خیال ہے کہ ادواتِ شرط کے بعد اطرافِ شرطیہ کا قضایا ہونا ضروری ہے کیونکہ جس مانع کی وجہ سے ایسے قضایا نہیں کہہ سکتے تھے وہ بعد التحلیل رفع ہو جاتا ہے لیکن ان کا یہ کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ وجودِ شئے کے لئے صرف رفعِ موانع کافی نہیں ہوا کرتا بلکہ اُس کے ساتھ ساتھ یعنی زوالِ مانع کے بعد اُس شئے کے وجود کا کوئی مقتضی بھی ہو جب اُس شئے کا تحقق ہوتا ہے ویسے بلا مقتضی وجودِ شئے کی شئی کا وجود متحقق نہیں ہوا کرتا ۱۲۔ **۵۴ قولہ نعم الخ** کہتے ہیں کہ حقیقۃً تو اطرافِ شرطیہ قضایا نہیں ہاں شبیہ بالحملیتین وغیرہا وہ ضرور ہوا کرتے ہیں مثلاً ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود میں اس کے دونوں طرف دو حملیوں کے مشابہ معلوم ہو رہے ہیں ۱۲۔ **۵۵ قولہ او متصلتین الخ** ان تمام کی مثالیں علی الترتیب یہ ہونگیں کلما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود فکلما لم یکن النہار موجوداً لم تکن الشمس طالعة اور لیسے کلما کان دائماً اما ان یکون العدد زوجاً او فرداً فدائماً اما ان یکون العدد منقسماً بمتساوین او غیر منقسم ۱۲ **۵۶ قولہ او مختلفتین الخ** اس میں نو مثالیں بن سکتی ہیں مثلاً ایک[۱] حملیہ ہو تو دوسرا متصلہ یا ایک[۲] حملیہ ہو دوسرا منفصلہ یا ایک[۳] منفصلہ ہو دوسرا متصلہ اور تین قسم اور اسی مختلفتین میں تقدیم و تاخیر کا اعتبار کر کے بنتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ شرطیہ کے اطراف بوقت ارتباط حکم سے خالی ہوا کرتے ہیں اور ادواتِ شرط کے آنے سے قبل بھی حکم ان میں ضروری نہیں اور یہی حال بعد التحلیل بھی ان کا رہے گا ہاں شرطیہ کے اطراف کبھی دو حملیوں کے مشابہ ہوتے ہیں کبھی دو متصلہ اور کبھی دو منفصلہ اور کبھی دو مختلف قضیوں سے ۱۲ **۵۷ قولہ یجب الخ** شرطیات کے مباحث میں سے پہلی بحث یہ ہے کہ متلازمین کے لئے مناطقہ یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے کے لئے علت ہو یا دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں اور وہ شئے آخر ثالث ان دونوں کی علت ہو۔ اس لئے کہ اگر ان میں یہ علیت کا علاقہ نہ مانا جائے تو پھر تو ہر دو چیزوں کو متلازمین کہا جا سکیگا۔ **۵۸ قولہ کالمتضائفین الخ** وہ دو چیزیں جن میں سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کو مستلزم ہو۔ اُسے متضائفین کہتے ہیں جیسے اُبوّت اور بُنوّت جو شئے ثالث یعنی توالد اور تناسل کے لئے معلول بن رہے ہیں یا دو ایک دوسرے کی طرف مائل اینٹ کہ ان میں سے ایکدوسرے پر ٹیک لگائے ہوئے ہو وہ امرِ ثالث یعنی التقار کے معلول ہوا کرتے ہیں اور متضائفین بھی ہیں ۱۲ **۵۹ قولہ ذالک الخ** یعنی متلازمین کے درمیان علاقہ علیت کا علی سبیل الوجوب متحقق ماننے کا قائل اپنی اس مدعٰی پر کوئی دلیل پیش نہیں کر سکا ہے اگرچہ بداہتِ عقل اس پر شاہد ہے لیکن اثباتِ شئے پر تو دلیل کی ضرورت ضرور ہوا کرتی ہے فافہم ۱۲۔

۶۰ قولہ علیٰ بطلانہ الخ استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انحصارِ تلازم صرف ان دو صورتوں میں کرنا (کہ احد المتلازمین دوسرے کیلئے علت ہو یا دونوں کسی ایک علتِ آخرِ ثالث کی معلول ہوں) درست نہیں اس لئے کہ واجب تعالیٰ کے عدم اور اس کے وجود کے درمیان تلازم ہے حالانکہ نہ ان میں سے ایک دوسرے کے لئے علت ہے اور نہ دونوں کسی امرِ ثالث کے معلول ہیں کیونکہ عدم واجب تعالیٰ ممتنع بالذات ہے لہٰذا اس عدمِ واجب کا عدم واجب بالذات ہوگا اور چونکہ واجب تعالیٰ کا وجود بھی غیر معلّل ہے یعنی اس کے لئے کوئی علت نہیں تو وجودِ واجب تعالیٰ اور اس کے عدم عدم کے مابین تلازم ہوگا لیکن بغیر علاقہ مذکورہ کی ۱۲

۵۱ قولہ فتدبر الخ شاید اعتراض کی طرف اشارہ ہے کہ عدم عدمِ محض کی طرف مضاف نہیں ہوا کرتا بلکہ عدمِ ثابت پر عدم داخل ہے عدمِ بسیط پر نہیں لیکن میرے خیال میں یہ اعتراض بھی ضعیف ہے کیونکہ عدم بسیط ہو یا ثابت علی الاطلاق ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے مستحیل ہے فافہم المقال وتدبر فی فتدبر ۱۲ ۵۲ قولہ الثانی الخ ہر مفہوم یا واجب ہوا کرتا ہے یا ممکن اور یا ممتنع تو تلازم بھی انہیں میں سے کسی دو کے درمیان ہو گا جن میں سے یہ صورت کہ ممتنع ملزوم ہو کر واجب و ممکن اُس کے لازم ہوں یا دو محال مفہوموں کے درمیان تلازم کا تحقق ہو آیا یہ ہو سکتا ہے یا نہیں تو مناطقہ کا اِس میں نزاع ہے جس کی طرف اِس بحث میں اشارہ ہے ۱۲ ۵۳ قولہ اختلف الخ شرطیہ میں جب اُس کا مقدم محال ہو تو اُس کے اپنے تالی کیلئے مستلزم ہونے میں پانچ مذہب ہیں جن کو فمنہم سے بیان کر رہے ہیں کہ بعض نے تو مطلقاً انکار کرتے ہوئے کہا ہے کہ چاہے تالی کاذب ہو یا صادق لیکن جب مقدم محال ہو تو استلزام باطل ہے کیونکہ اِن حضرات کے خیال میں استلزام کے لئے علیّت کا علاقہ لازم و ملزوم کے درمیان ضروری ہے کما مرّ آنفاً اور ظاہر ہے کہ محال میں یہ علاقہ مفقود ہے لیکن ما مرّ سے اگر آپ کو یاد ہو تو یہ بھی ثابت ہوا کہ تلازم کو علیّت کے علاقہ میں محصور ماننا ایک غلط نظریہ ہے ۱۲ ۵۴ قولہ اذا کان التالی الخ یہ دوسرا مذہب ہے کہ اگر تالی صادق ہو تو پھر استلزام محال ہے یعنی اگر تالی کاذب ہو تو پھر استلزام متحقق ہو گا۔ کیونکہ جب مقدم محال خود نفس الامر میں متحقق نہیں تو اُس تالی کیساتھ جو صادق ہو یہ کیسے مجتمع ہو سکے گا ہاں اگر تالی بھی مقدم کی طرح کاذب ہو تب استلزام متحقق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اسی بناء پر کہا جاتا ہے کہ ارتفاع النقیضین مستلزم ہے اجتماع النقیضین کو۔ کیونکہ تالی یہاں پر محال ہے باقی اس قول میں کہ ان کان الخمسۃ زوجاً فہو عدد لزوم بحسب نفس الامر نہیں ہے تو یہ غلط ہو گا ۱۲ ۵۵ قولہ ارتفاع النقیضین الخ لیکن عقل لطیف رکھنے والوں پر مخفی نہیں کہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ اگر کوئی محال محالِ آخر کو مستلزم ہو سکتا ہو تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ شرطیہ موجبہ کلیہ کا عکسِ نقیض نہیں نکل سکے گا وہذا خلف فافہم ۱۲ ۵۶ قولہ اذا کان التالی الخ یہ تیسرے مذہب والے کہہ رہے ہیں کہ اگر تالی مقدم کا جزء ہو تو استلزام متحقق ہو گا جیسے ان کان زید حماراً کان ناہقاً۔ کیونکہ جب تالی جزءِ مقدم ہے تو فرضِ مقدم فرضِ تالی کے متضمن ہو گا اور اسی بناء پر

بانّ[50] عدم عدم الواجب تعالى متلازم لوجوده اذا كان عدم الواجب تعالى ممتنعا لذاته فعدم ذلك العدم غير مستند الى امر آخر لان احد النقيضين اذا كان ممتنعا كان النقيض الآخر ضروريا وبيّن ان وجوده غير معلل فبين الوجود وعدم العدم تلازم بلا علة فتدبر[51] الثاني[52] اختلف[53] في استلزام المقدم المحال للتالي مطلقا في نفس الامر فمنهم من انكره مطلقا ومنهم من انكره اذا[54] كان التالي صادقا وعليه يدل كلام الرئيس ومن ههنا قال ان ارتفاع[55] النقيضين مستلزم لاجتماعهما وانه لا لزوم في ان كان الخمسة زوجا فهو عدد بحسب نفس الامر ومنهم من زعم ان الاستلزام ثابت اذا كان[56] التالي جزءً للمقدم وذلك تحكم[57] ومنهم من زعم انه ثابت اذا[58] كان بينهما علاقة وهو الاشهر ومن[59] ثم

ان میں استلزام متحقق ہو گا ۱۲۔ ۵۷ قولہ تحکم الخ مصنف کہہ رہے ہیں کہ استلزام میں جزویت کی تخصیص محض مکابرہ زبردستی اور ہٹ دھرمی ہے اور بلا دلیل دعویٰ ہے کیونکہ لزوم کی حقیقت تو صرف دو چیزوں کے درمیان انفکاک کے ممتنع ہونے میں منحصر ہے عام اس سے کہ احدہما آخر کا جزء ہو یا نہ ہو ۱۲۔ ۵۸ قولہ اذا کان بینہما علاقۃ الخ یہ چوتھا مسلک ہے کہ اگر مقدم اور تالی کے درمیان علاقہ ہو تو مقدمِ محال کا مستلزم للتالی ہونا

صحیح ہے ورنہ نہیں کیونکہ محال اور ممکن کے درمیان طبعیہ یا عقلیہ علاقہ ہو سکتا ہے اور یہ مذہب میر باقر داماد اور صاحبِ شمس بازغہ بلکہ اکثر محققین کا ہے جس کے سبب سے مشہور ہے ۱۲۔ ۵۹ قولہ ومن ثم الخ یعنی جب استلزام اس میں علاقہ کی وجہ سے ثابت ہو تو پھر مقدم کو منافی نہیں کہا جا سکتا ورنہ نقیض کا اجتماع لازم آ جائیگا کہ منافاۃ مقتضیٔ انفکاک ہوتے ہوئے انفکاک کیلئے مصحح بنیگا اور ملازمہ اُسکے درمیان انفکاک کیلئے مانع ہو گا وہل ہذا ع

ع الا اجتماع النقیضین ۱۲۔

قال ان المقدم يجب ان لا يكون منافيا للتالي فان المنافاة
يصحح الانفكاك والملازمة تمنعه وفيه ان حاصل ذلك يرجع الى
لزوميتين موجبتين تالي احدهما نقيض تالي الاخرى والخصم لا
يسلم المنافاة بينهما ومنهم من قال انه لا يجزم العقل باستلزام المحال محالا
او ممكنا اصلا نعم التجويز لا حجر فيه وهو الحق فان العقل حاكم في عالم الواقع واذا
كان شئ خارجا عنه لم يكن تحت حكمه ومجرد فرضه له منه لا يجدي في جريان الحكم
وبقاء الاحكام الواقعية في عالم التقدير مشكوك الثالث الرئيس

۵۱ قولہ وفیہ الخ یعنی مستدل کا مقصد منافات سے کیا ہے اگر یہ ہے کہ انفکاک کا واقعۃً یعنی بحسب نفس الامر جائز ہونا منافات ہے یہ ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں نفس الامر میں ممتنع ہوں اور اگر مراد مستدل منافات سے وہ معنی ہے منافات ہوں کہ لو تحقق احدہما لم یتحقق الآخر تو یہ مسلّم ہے لیکن اس کا مستحیل ہونا مسلّم نہیں کیونکہ اس سے دو قضیے موجبے لزومیے بنتے ہیں اس طرح کہ لو تحقق احدہما لم یتحقق الآخر و لو تحقق احدہما تحقق الآخر اور اس میں اجتماع نقیضین لازم نہیں کیونکہ ملازمہ کی نقیض تو سلبِ ملازمہ ہوگی نہ کہ ملازمۂ آخر اس کی نقیض ہو۔ یہ سمجھ لینے کے بعد ہماری بھی سنئے کہ فیہ کہنے والا جو کچھ کہہ رہا ہے یہ بھی پورے طور پر صحیح نہیں اس لئے کہ دو چیزوں کے درمیان منافات سے موجبہ منفصلہ صادق آتا ہے جو سالبۂ متصلہ کے صدق کو مستلزم ہے اور سالبہ متصلہ کا صدق موجبہ متصلہ لزومیہ کے کذب کو مستلزم ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ منافات بین الشیئین انتفاءِ لزوم کی مستوجب ہے فتدبر و تشکر ۱۲

۵۲ قولہ لا یجزم العقل الخ یہ پانچواں مذہب ہے جو مصنفؒ کے خیال میں صحیح اور حق ہے اسکا بیان یہ ہے کہ تمام اشیاء پر عقل انسانی جو کسی شئے کا حکم کرتی ہے تو وہ چونکہ عالم واقع میں کرتی ہے اور محالات اس سے خارج ہیں لہٰذا محال کے محال کو مستلزم پر عقل حکم ہی نہیں کرتی مصنفؒ کے زعم پر یہ مسلک اس لئے صحیح ہے کہ جزم و یقین کے لئے ضروری ہے کہ شئی واقع میں حقیقۃً موجود ہو محض فرضِ شئی جزمِ عقل کے لئے کافی نہیں اور احکامِ واقعیہ کا عالمِ تقدیر میں باقی رہنا مشکوک ہے لہٰذا نا ممکن ہے کہ محالاتِ فرضیہ پر استلزام کا حکم لگایا جائے ۱۲۔

۵۳ قولہ وہو الحق الخ لیکن صاحبِ بصیرت جانتے ہیں کہ ان کان زیدٌ حمارًا کان ناہقًا یا ان کان زیدٌ کلبًا کان عادقًا علی کثیرین جیسے امثال کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کبھی تو عقل استلزامِ محال پر بداہتہً حکم کر لیتا ہے تو پھر یہ کیسے مانا جا سکتا ہے کہ لا یجزم فافہم ۱۲

۵۴ قولہ ومجرد فرضہ الخ یہ سوالِ محذوف کا جواب ہے جس کا بیان یہ ہے کہ اگرچہ مقدمِ محال فی الحقیقت پایا نہیں جاتا لیکن اس کا فرض کر لینا عقل کے لئے ممکن ہے تو صرف اتنا بھی جزمِ استلزام کے لئے کافی ہے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ جزم بالشیٔ کے لئے اس شئے کا واقع اور حقیقت و نفس الامر میں موجود ہونا ضروری اور لازمی ہے صرف فرض کر لینا جزمِ عقلی میں کافی نہیں کما مر ۱۲

۵۵ قولہ وبقاء الاحکام الخ یہ بھی دفعِ وہم کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ عالمِ تقدیر میں احکامِ واقعیہ کا باقی رہنا مشکوک ہے لہٰذا جزم و یقین کیسے حاصل ہو سکے کیونکہ ظاہر ہے کہ شک اور تردد جزم و یقین کے منافی ہیں ۱۲

۵۶ قولہ الرئیس الخ یعنی شیخ ابو علی بن سینا رحؒ نے قضیۂ موجبہ لزومیہ اور عنادیہ میں تقادیر و اوضاع کو امکانِ اجتماع کے ساتھ مقید کر کے معتبر مانا ہے یعنی یہ کافی ہے کہ اُن اوضاع وغیرہ کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہو پھر چاہے وہ خود بانفسہا ممکن ہوں یا محال اور وجہِ تقیید انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ اگر نفسِ علم بر تقادیر مراد ہوگی چاہے وہ تقادیر ممکنۃ الاجتماع ہوں یا نہ ہوں تو کلیہ لزومیہ اور عنادیہ مطلقاً صادق نہیں ہو سکینگے لزومیہ کلیہ اس لئے کہ مقدم کے جملہ اوضاع میں سے بعض مثلاً عدمِ تالی بھی اس کی ایک وضع ہے اور ظاہر ہے کہ مقدم کو اس وضع پر لینے کی صورت میں اس کیلئے تالی لازم نہیں ہو سکتا لہٰذا لزومِ حکمی یعنی جمیع تقادیرِ مقدم پر لزوم کا تحقق نہ ہوا اسی طرح عنادیہ اس لئے صادق نہیں ہو سکے گا کہ مقدم کے اوضاع میں سے ایک وضع عدمِ معاندۃِ تالی بھی ہے یعنی مقدم تالی کے وجود کے ساتھ فرض کیا جائے اور ظاہر ہے کہ اس وضع پر تالی مقدم کے معاند نہ ہوگا لہٰذا مفہوم کلی یعنی لزوم و تعاند مقدم کے تمام اوضاع پر متحقق نہ ہوا تو معلوم ہوا کہ اُن اوضاع سے مقدم کو مقید کرنا چاہئے جن کا اجتماع کم از کم اس مقدم کے ساتھ ممکن تو ہو تو کلما کان زیدٌ انسانًا فکان حیوانًا میں شیخ کی خیال میں حیوانیت کا ثبوت زید کو بر جمیع تقادیرِ ممکنۃ الاجتماع بہ انسانیت زید کے ہے نہ یہ کہ زید کو حیوانیت اُس کے ہر وضع پر چاہے وہ وضع انسانیتِ زید سے مجتمع ہو سکتا ہو یا نہ) لے کر ثابت کیا جا رہا ہے ۱۲- + + +

فبهذه التقادير والاوضاع في تفسير الكلية بالتي يمكن اجتماعها مع
المقدم وان كانت محالة في انفسها وبيّن انه لو عممنا يلزم ان
لا يصدق كلية اصلا فانه اذا فرض المقدم مع عدم التالي او مع
وجوده لا يستلزم التالي ولا ينافيه واورد[51] بان المحال جاز ان
يستلزم النقيضين وان يعاندهما فلا نسلم عدم الصدق واجيب
بان المراد لم يحصل الجزم بصدقها فان[52] الامكان لا يفيد الوجوب
اقول[53] فيجب التقييد بالممكنات في انفسها فافهم الرابع[54] الاتفاقية قد
اعتبر فيها صدق الطرفين وقد يكتفى فيها بصدق التالي فقط فيجوز[55]
تركيبها عن مقدم محال وتالٍ صادق فان الصادق في نفس الامر
باقٍ على فرض كل محال صرح به الرئيس والحق ان التالي لو كان
منافيا للمقدم لم يصدق الاتفاقية والا امكن اجتماع النقيضين ويسمى الاولى
اتفاقية خاصة والثانية اتفاقية عامة قيل الاتفاقيات مشتملة على العلاقة لان[56] المعية

---

۵۱ قولہ واورد الخ شیخ کی بات پر رد ہے کہ مناطقہ کے ہاں مُسلّمہ قاعدہ ہے کہ ایک محال اگر محالِ آخر کو مستلزم ہو جائے تو یہ کوئی امرِ ممنوع نہیں اب اس قاعدہ کی رُو سے رد کرتے ہوئے کہا جا رہا ہے کہ لزومیہ میں مقدم کا عدمِ تالی کے وضع کے ساتھ جمع ہونا یہ ایک امرِ محال ہے تو اگر کوئی مقدم تالی کے عدم اور وجود دونوں کو مستلزم ہو جائے (جو محال ہے) قاعدۂ مسلّمہ مذکورہ کی رد سے اس میں کوئی خرابی نہیں۔ اور اسی طرح منفصلہ میں وجودِ تالی کے ساتھ مقدم کا اجتماع ایک امرِ محال ہے اور معاندت محال لنقیضین کے لئے جائز ہے لہذا تالی کے عدم و وجود دونوں کے لئے اگر مقدم مُعانِد بن جائے تو اسمیں بھی خرابی نہیں کیونکہ جب یہ کلیہ تسلیم ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے تو منفصلہ میں مقدم کا تالی کے وجود اور عدم کا معاند ہونا محال نہ ہوگا لہذا اس بناء پر مفہومِ کلی یعنی تالی کا لزوم یا تعاند مقدم کے تمام اوضاع و تقادیر پر باقی ہے لیکن اس رد کا بھی جواب دیا گیا ہے جو اس کے بعد ابھی آ رہا ہے۔

۵۲ قولہ فان الامکان الخ یہ ایرادِ مذکور کا جواب ہے کہ کسی کلیئے کے صادق نہ آنے سے مراد اُس کے صدق پر عدمِ جزم ہوا کرتی ہے یعنی تقادیر و اوضاع کے تعمیم والی صورت میں کلیہ کا صدق یقینی نہیں ہو سکتا اور محال کا تعاند و استلزام نقیضین کیلئے اگرچہ جائز ہے لیکن یقینی اور ضروری تو نہیں یعنی عدمِ صدقِ کلی سے مُراد عدمِ جزمِ صدق ہے مقدم کا تالی کے وجود اور عدم مستلزم یا معاند ہونا جائز تو ہے مگر یقینی اور ضروری نہیں فافہم ۱۲

۵۳ قولہ اقول الخ جوابِ ماتقدم عن الرد پر بھی کہہ رہے ہیں کہ اعتراض پڑتا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ جب تالی کے وجود اور عدم کو مستلزم یا مُعاند ہونا صدقِ کلیہ کے تیقّن کے لئے کافی نہیں کیونکہ محال کا لزوم یقینی نہیں ہوتا۔ تو ضروری ہے کہ اوضاع و تقادیر کو ممکنات فی نفسہا کے ساتھ مقید کر دیا جائے اس میں تعمیم صحیح نہیں کہ اوضاع و تقادیر فی انفسہا ممکن ہوں یا محال۔ کیونکہ محال اوضاع کا اگرچہ مقدم کے ساتھ اجتماع ممکن ہو لیکن اس تقدیر پر محال کا لزوم یقینی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر آپ کو یاد ہے تو اس اعتراض کا جواب ابھی گذر گیا کہ کبھی استلزام بین المحالین یقینی ہوتا ہے لہذا تقادیر و اوضاع کا محال ہونا جزم و یقین کو زائل نہیں کر سکیگا ۱۲

۵۴ قولہ الرابع الخ یہ چوتھی بحث ہے کہ اتفاقیہ کے دو معنی ہیں کہ ایک کے اعتبار سے اتفاقیہ خاصہ نام رکھا جاتا ہے دوسری کے اعتبار سے اتفاقیہ عامہ کہتے ہیں یعنی پہلا وہ ہوگا جس میں مقدم و تالی دونوں کا صدق معتبر ہو جیسے ان کان الانسان ناطقًا فالحمار ناہق دوسرا وہ جس میں صرف تالی کا صدق کافی ہو جیسے ان کان الحمار ناہقًا فالانسان ناطق ۱۲

۵۵ قولہ فیجوز ترکیبہا الخ یعنی اتفاقیہ عامہ کی ترکیب مقدم محال اور تالی صادق سے جائز ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ تالی مقدم کے منافی نہ ہو ورنہ اجتماعِ نقیضین بطریقِ اتفاق بھی محال ہے ۱۲-

۵۶ قولہ لان المعیۃ الخ اس قول کے قائل شارح رح مطالع ہیں کہتے ہیں کہ جس طرح قضیہ لزومیہ بغیر علاقہ کے متحقق نہیں ہو سکتا اس طرح اتفاقیہ کے لئے بھی علاقہ چاہیئے کیونکہ اتفاقیہ میں حکم مقدم و تالی کے مصاحبت کا ہوا کرتا ہے اور کسی دو چیزوں کے درمیان مصاحبت فی الوجود ایک امر ممکن ہے اور کوئی ممکن بدون علّت کے نہیں ہوا کرتا لہذا اتفاقیہ میں بھی علّت کا علاقہ متحقق ہوگا ۱۲-

۵۱ قولہ والفرق الخ یعنی لزومیہ اور اتفاقیہ میں پھر فرق یہی رہے گا کہ لزومیہ میں علاقہ ابتداءً معلوم ہوتا ہے اور اتفاقیہ میں ابتداء اً مدرک نہیں ہوتا باقی نفسِ وجودِ علاقہ میں دونوں برابر ہیں تو تقسیم شرطیہ الی الاتفاقیہ واللزومیۃ یوں ہوگی کہ متقدم وتالی کا درمیانی اتصال اگر بوجہٗ علاقہ کے معلوم ہو تو لزومیہ ہوگا ورنہ اتفاقیہ ۱۲ ۵۲ قولہ لجواز ان تکون الخ شارح مطالع کے کلام پر رد ہے کہ محض وجودِ علت دو چیزوں کے مابین ارتباط اور علاقہ کو مستلزم نہیں کیونکہ یہ جائز ہے کہ دونوں کا صدور ایک ہی علت سے دو مختلف جہتوں سے ہو رہا ہو اس صورت میں مصاحبتِ اتفاقیہ کا تحقق تو ہوگا نہ کہ مصاحبتِ لزومیہ کا ۱۲ ۵۳ قولہ الخامس الخ مناطقہ کا باہم منفصلہ کے اجزاء کی کمیت میں اختلاف ہے اُسکا بیان اس بحث میں ہوگا اور بظاہر اس مسئلہ میں تین قول معلوم ہو رہے ہیں جن کو مصنفؒ بیان کرکے پھر ما ہو الحق عند المصنفؒ کا اخیر میں وہ اظہار فرمائینگے ۱۲ ۵۴ قولہ الا بین الجزئین الخ اقوال ثلاثہ فی ہذہ المسئلۃ میں سے پہلا قول یہی ہے کہ دو سے زائد اجزاء کا انفصالِ حقیقی میں پایا جانا ممکن ہی نہیں کیونکہ اگر تین سے منفصلہ مرکب ہو جائے تو اُس اجزاءِ ثلاثہ میں سے ایک کا مثلاً جب ارتفاع ہو جائے تو دو باقی اگر صادق ہوں تو منافاۃ فی الصدق نہیں رہے گا اور اگر احد الجزئین کاذب ہو تو پھر گویا کہ وہ جزء مرتفع اور یہ جزء کاذب دونوں کذب میں مجتمع ہوئے جس کی وجہ سے اجزاءِ ثلاثہ کے درمیان صدق و کذب میں منافاۃ متحقق نہ ہوا۔ حالانکہ انفصالِ حقیقی ہونیکے سبب صدقاً وکذباً تنافی ضروری ہے ۱۲ ۵۵ قولہ بخلاف مانعۃ الجمع الخ یعنی ان دونوں میں دو جزء سے زائد کا ہونا جائز ہے جیسے اِمّا ان یکون ہذا الشئی شجراً او حجراً او حیواناً اور اسی طرح اِمّا ان یکون ہذا الشئی لاشجراً ولاحجراً اولاحیواناً ۱۲۔ ۵۶ قولہ مثل کل مفہوم الخ یہ قولِ ثانی ہے کہ دو جزؤں سے زائد میں مطلقاً انفصال پایا نہیں جاسکتا لیکن چونکہ کل مفہوم اما واجب او ممکن او ممتنع سے اس پہ اعتراض پڑتا تھا تو مصنفؒ اُس کا دفعیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس منفصلہ کی ترکیب زائد سے نہیں بلکہ اس کے دو ہی جزء ہیں ہاں یہ بات ہے کہ پہلا جزء حملیہ ہے دوسرا منفصلہ مانعۃ الخلو کیونکہ جب کل مفہوم اِمّا واجب صادق ہو جائے تو کل مفہوم اِمّا ممکن او ممتنع ضرور کاذب ہوگا اور اسی طرح اسکا عکس ہوگا ۱۲ ۵۷ قولہ من حملیۃ ومنفصلۃ الخ اس کے اور مثال بھی ہیں مثلاً کل کلمۃٍ اِمّا اسمٌ او فعلٌ او حرفٌ اور یا ہذا العدد اِمّا ثلثۃ او اربعۃ او خمسۃ او ستۃ وغیرہا ۱۲ ۵۸ قولہ یمکن ترکیبہ الخ یہ تیسرا قول ہے کہ منفصلہ چاہے حقیقۃ ہو یا غیر حقیقۃ دو جزؤں سے زائد ترکیب اُسکی مطلقاً جائز ہے ۱۲ ۵۹ قولہ والحق الخ قولِ ثانی کو ترجیح دے رہے ہیں کہ یہ صحیح ہے کیونکہ انفصال نسبتِ واحدہ ہے اور نسبتِ واحد کے تحقق کے لئے جزئین کافی ہیں بلکہ نسبتِ واحدہ کا دو جزؤں سے زیادہ کے درمیان ہونا ممکن نہیں۔ ہاں جس طرح کہ حملیہ موضوع ومحمول کے متعدد ہونے کے سبب متعدد ہوا کرتا ہے ایسا ہی شرطیہ اطراف کے متعدد ہونے سے متعدد بھی ہوگا ۱۲ ۶۰ قولہ وما قیل الخ والحق سے جس قول کی تائید مصنفؒ نے کی اس پر فاضل لاہوری نے اعتراض کیا ہے کہ دلیلِ مذکور بالا کی وجہ سے دو خرابیاں لازم آرہی ہیں ایک مصادرۃ علی المطلوب کی خرابی لازم آتی ہے اور دوسری یہ کہ دلیل مذکور سرے سے مفید ہی نہیں۔ مصادرہ علی المطلوب دلیل کی مدعٰی پر موقوف ہونیکا نام ہے۔ اب مصادرہ کیوں لازم ہوگا تو اس کا بیان یہ ہے کہ مستدل نے جو یہ کلیہ بیان کیا کہ نسبتِ واحدہ محض دو ہی جزؤں کے درمیان متحقق ہو سکتی ہے اس سے ان کی مراد کیا ہے اگر یہ مراد ہے کہ ہر نسبت چاہے وہ انفصالیہ ہو یا غیر دو ہی جزؤں کے درمیان آسکتی ہے تو یہ بعینہٖ دعوٰی اور محلِ نزاع ہے کیونکہ دعوٰی بھی یہی تھا کہ نسبتِ انفصالی متصور ہی نہیں ہو سکتی مگر دو جزؤں کے درمیان اور دلیل میں بھی اسی کا اعتبار کیا گیا جس کی وجہ سے خود اس دلیل کا بھی مدعٰی پر توقف ہوا جس طرح کہ مدعٰی کا ۱۲

ممکنۃ فلہا علۃ والفرق[۵۱] انہا فی اللزومیات مشعور بہا بخلاف الاتفاقیات وفیہ نظر لجواز[۵۲] ان تکون اتفاقیۃ ومطلق العلیۃ لا یستوجب الارتباط اذا کانت بجہتین مختلفتین ہذا الخامس[۵۳] قالوا الانفصال الحقیقی لا یمکن الا بین[۵۴] جزئین بخلاف[۵۵] مانعۃ الجمع ومانعۃ الخلو ذہب جماعۃ الی ان الانفصال مطلقا لا یحصل الا من اثنین لا ازید منہما ولا انقص ومثل[۵۶] کل مفہوم اما واجب او ممکن او ممتنع مرکب من حملیۃ[۵۷] ومنفصلۃ وزعم بعضہم انہ مطلقا یمکن ترکیبہ[۵۸] من اجزاءٍ فوق اثنین والحق[۵۹] ہو الثانی لان الانفصال نسبۃ واحدۃ والنسبۃ الواحدۃ لا تتصور الا بین اثنین وما قیل[۶۰]

؁۵ قولہ فمدفوع الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مستدل کا مقصد اُس نسبتِ واحدہ سے عام ہے چاہے انفصالی ہو یا غیر لیکن اجمال اور تفصیل میں فرق ہوا کرتا ہے لہذا یہ بات کہ نسبتِ انفصالیہ بھی دو ہی جزؤں کے درمیان متحقق ہوتی ہے دلیل میں بے شک ماخوذ ہے لیکن اجمالاً اور دعوے میں بھی یہ ملحوظ ہے لیکن تفصیلاً تو جب دلیل اور دعویٰ میں اجمال و تفصیل سے فرق ہوا تو مصادرہ لازم نہیں آیا ۱۲ ؂۵ قولہ فی کبری الاول الخ یعنی شکلِ اول کے کبریٰ میں جس طرح کہ مصادرہ بظاہر لازم آتا ہے اور اُس کا جو جواب وہاں دیا جاتا ہے وہی جواب یہاں بھی کافی ہے شکلِ اول کے کبریٰ میں لزومِ مصادرہ کا بیان واضح ہے کہ کبریٰ کی کلیت وہاں نتیجہ پر موقوف ہے اور نتیجہ خود کلیتِ کبریٰ پر کیونکہ العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث میں کل متغیر حادث کا علم اور اس کی پہچان العالم حادث پر موقوف ہے کیونکہ جملہ متغیرات میں سے ایک خود یہ بھی ہے اور العالم حادث کا جاننا کل متغیر حادث پر موقوف ہے تو اس کا جو جواب ہے کہ اجمال و تفصیل میں فرق ہے کہ علم بالنتیجہ جو تفصیل ہے وہ موقوف ہے کلیتِ کبریٰ کے علم بالاجمال پر ذاتِ اصغر کی خصوصیت سے قطع نظر کرتے ہوئے تو اس کلیت کا علم اس خصوصیت کے علم پر موقوف نہیں ہوا۔ یہی جواب بعینہٖ یہاں بھی جب دیا جائے تو اعتراضِ مذکور مندفع ہوگا۔ کما اجبنا بالتفصیل ۱۲ ؃۵ قولہ فتامل الخ اگر آپ وسعتِ ذہن رکھتے ہیں تو اس سے آپ اس دفع کو مدفوع کرنے والی بات نکال سکتے ہیں کہ لزومِ مصادرہ کا اعتراض اگر ہو تب تو یہ جواب ٹھیک ہے لیکن اگر کوئی صرف اتنا کہدے کہ کبریٰ کی کلیت کو ہم تسلیم نہیں کر سکتے کیونکہ وہ نظری ہے اور محتاجِ دلیل ہے اس لئے ٹھکانے کی کوئی بات بنتی نہیں جبتک کہ یا دلیل نہ لائی جاوے اور یا بداہت کا دعویٰ کرکے دلیل لانے سے عجز کا اظہار نہ کیا جاوے فافہم ۱۲۔

ان فیہ مصادرۃً لانہ ان اراد کل نسبۃ واحدۃ انفصالیۃ اوغیرھا فھو محل النزاع والا فلا ینفع فمدفوع[51] بما یدفع بہ لزومھا فی کبرے[52] الاول فتامّل[53] فالحقیقۃ[54] لاتترکب الامن قضیۃ ومن نقیضھا اومساویۃ[55] ومانعۃ الجمع منھا وممّا[56] ھو اخص من نقیضھا ومانعۃ الخلو منھا ومما ھو اعم من نقیضھا ھذا المصادرۃ ان منھم من ادعی اللزوم الجزئی بین کل امرین حتی النقیضین فلا یصدق السالبۃ اللزومیۃ بل الموجبۃ الحقیقیۃ بل الاتفاقیۃ الکلیات وبرھن علیہ بالشکل[58] الثالث وھو کلما تحقق مجموع الامرین تحقق احدھما وکلما تحقق المجموع تحقق الاٰخر بل[59] بالاول

؄۵ قولہ فالحقیقیۃ الخ منفصلہ کی کمیت کا جھگڑا ختم کرکے اب یہاں سے اُن کی کیفیت کا بیان کررہے ہیں ۱۲ ؅۵ قولہ اومعنی مساویۃ الخ جیسے اِمّا ہٰذا العدد زوج اولیس بزوج ۱۲ ؆۵ قولہ ومما اخص الخ جیسے ہٰذا الشئی اِمّا شجر او حجر کہ اس میں حجر خاص ہے شجر کی نقیض سے لوجودہ فیہ وفی غیرہ کما قیل ۱۲ ؇۵ قولہ السادس الخ اس میں بیان کررہے ہیں کہ بعض مناطقہ ہر دو چیزوں میں حتی کہ نقیضین میں بھی لزوم جزئی مانتے ہیں اور اُس پر حجت بھی جو پیش کی گئی ہے اُس کو بھی بیان کریں گے اور پھر اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی جو سبیل ہے وہ بھی بیان کریں گے اور اُس سبیلِ نجاۃ پر جو اعتراض ہے اُسے بیان کرکے لقی فیہ شئی سے آخیر میں اور بھی کچھ کہنا ہوگا فانتبھوا من منام الغفلۃ ۱۲ ؈۵ قولہ بالشکل الثالث الخ جن لوگوں نے ہر دو امرین کا مشتمل بر لزومِ جزئی ہونا کہا ہے وہ دلیل اپنی مدعیٰ پر شکلِ ثالث کی صورت میں پیش کررہے ہیں بلکہ اُس سے بھی پھر شکلِ اول کی طرف اُسے لیجاکر استدلال کرتے ہیں کما سیجئی عن قریب شکلِ ثالث سے یوں دلیل نکال لی گئی ہے کہ کلما تحقق مجموع الامرین تحقق احدہما یہ صغریٰ ہوا وکلما تحقق المجموع تحقق الآخر یہ کبریٰ ہوا اب حدِ اوسط یعنی تحقق مجموع الامرین کو گرانے کے بعد قد یکون اذا تحقق احدہما تحقق الآخر کا نتیجہ نکلا جو بعینہٖ لزومِ جزئی ہے ۱۲۔ ؉۵ قولہ بل بالاول الخ یعنی اُس شکلِ ثالث کے صغریٰ کا عکس اگر لیا جائے تو وہ متبدل بشکلِ اول ہوکر بھی مدعیٰ ثابت ہوکر رہیگا مثلاً یوں کہیں کہ قد یکون اذا تحقق احدہما تحقق مجموع الامرین وکلما تحقق المجموع تحقق الآخر اب حدِ اوسط کو حذف کرنیکے بعد بعینہٖ وہی نتیجہ جو شکلِ ثالث سے نکلا تھا اس سے بھی پیدا ہوگا کہ قد یکون اذا تحقق احدہما تحقق الآخر لہذا لزومِ جزئی کے ہر دو امرین کے درمیان متحقق ہونے کا دعوےٰ معلوم ہوا کہ درست ہے ۱۲۔

بعکس الصغریٰ فرام التقصی عنہ بعض المحققین بان المجموع انما یستلزم
الجزء لو کان[51] لکل من الاجزاء مدخل فی الاقتضاء ومن البین ان
الجزء الآخر لادخل لہ فیہ بل یجری مجری الحشو وفیہ[52] ان اللزوم
لایقتضی الاقتضاء والتاثیر فانہ امتناع الانفکاک فارتباط
الامرین بہذا النمط کاف[53] فیہ قال الشیخ[54] اذا فرض المقدم
مع عدم التالی استلزم عدم التالی فقال باستلزام المجموع الجزء
وبعضہم[55] بانا لانسلم تلک الکلیۃ لجواز استحالۃ المجموع فعلی تقدیر ثبوتہ
ینفک عن الجزء وہو الحق لنفی[56] شیٔ وہو انا ندعی ذلک اللزوم
بین کل امرین واقعیین ونبرہن علیہ باخذ تلک الکلیۃ باعتبار التقادیر
الواقعیۃ فیبطل الاتفاقیۃ الکلیۃ الخاصۃ فتامل فصل[57]

۵۱ قولہ ولو کان لکل من الاجزاء الخ شارح مطالع اس قولِ مندرجۂ بالا کا بطلان کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ جزء کو مجموع اُس وقت مستلزم ہوگا کہ اس مجموعہ کے ہر ہر جزء کو اُس مجموع کے اقتضاء میں کچھ دخل ہو اور ظاہر ہے کہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ مجموع الانسان ولا انسان جو انسان کا مقتضی ہے اس میں لا انسان کو کوئی دخل نہیں اور اسی طرح یہ مجموع جو لا انسان کا مقتضی ہے اس میں انسان کو کچھ دخل نہیں تو مجموع جزء کو مستلزم ہوتا ہے لیکن جب کہ لو کان لکل واحد من اجزاء المجموع مدخل فی اقتضاء ذالک الجزء کیونکہ جب ہر واحد واحد کو اجزاء میں سے مجموع کے تحقق میں دخل ہے فالاولیٰ ان یکون للجزء دخل فی اقتضاء الکل و تاثیرہ۔ تو خلاصۂ جواب یہ نکلا کہ مجموع جزء کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب کہ ہر جزء کو مجموع کی جزءِ آخر کو مستلزم ہونے میں کچھ دخل ہو اور ظاہر ہے کہ یہاں کچھ بھی دخل نہیں تو لزوم جزئی ہر دو امرین کی درمیان ضروری نہیں ۱۲ **۵۲ قولہ وفیہ الخ** یعنی شارح مطالع نے بعض مناطقہ کی رائے کو جو باطل قرار دیا اس میں بھی کلام ہے کیونکہ لزوم نام ہے دو چیزوں کے درمیان انفکاک کے ممتنع ہونیکا چاہے لازم کیلئے اُس کا وہ ملزوم مقتضی ہو یا نہ ہو یعنی لزوم اقتضاء اور تاثیر کو نہیں چاہتا بلکہ لزوم کیلئے تو صرف دو چیزوں کے درمیان اس قسم کا ارتباط کافی ہے جو بطریق امتناع انفکاک ہو ۱۲ **۵۳ قولہ کاف فیہ الخ** یعنی استلزام الکل للجزء نزاع کے قابل ہی نہیں کیونکہ کل جزء کیلئے علت نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کا عکس ہے تو پھر لزوم میں اقتضاء و تاثیر کیسے متحقق ہو سکے لہذا یہ بات بلا فائدہ ہے ۱۲۔ **۵۴ قولہ قال الشیخ الخ** شارح مطالع کے جواب پر جو رد کر چکے اُس کی تائید کررہے ہیں کہ شیخ نے کہا ہے کہ جب مقدم کو عدم تالی کے ساتھ فرض کیا جائے تو عدم تالی کو مستلزم ہوگا اور اس کو شیخ نے اقتضاء و تاثیر سے مقید نہیں کیا ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ مجموع مستلزم ہے جزء کیلئے بغیر اُس کے اقتضاء اور تاثیر کے اور اسی طرح جزء کے جزء کو مستلزم ہونے میں بھی یہی صورت ہے لہذا شارح مطالع کا لزوم جزئی بین کل امرین کو باطل کرنا منقوض ہے ۱۲۔ **۵۵ قولہ وبعضہم الخ** یعنی جب اصل اعتراض لزوم جزئی بین کل امرین کے لئے شارح مطالع کا قول مبطل نہ ہو سکا تو بعض نے اُس کو باطل کرنے کیلئے یہ کہا کہ تمہارا یہ کلیہ کہ کلما تحقق مجموع الامرین تحقق احدہما قابلِ تسلیم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مجموع مذکور محال ہو اور جب مثلاً اُس کا ثبوت فرض ء کیا جائے تو جزء سے منفک ہو جاتا ہے کیونکہ ایک محال کا کسی دوسرے محال کو مستلزم ہونا مستحیل نہیں کما مر غیر مرۃ یعنی مجموع کا جزء سے منفک ہونا ایک امر محال ہے اور وہ مجموع بھی مستحیل ہے تو یہاں ایک محال کا دوسرے کو مستلزم ہونا ہوا جو محال نہیں ۱۲ **۵۶ قولہ لنفی شیٔ الخ** یعنی اس آخری تقریر میں بھی کچھ اشکال باقی رہجاتا ہے کہ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ کلما تحقق مجموع الامرین تحقق احدہما جو کلیہ ہے یہ قابلِ تسلیم نہیں تو ہم کہدینگے کہ اچھا ہمارا دعویٰ ممکنات میں صرف خاص طور پر ہے اسطرح کہ کلما تحقق المجموع المرکب من الممکنات تحقق احدہما۔ وکلما تحقق المجموع المذکور تحقق الآخر تو اس سے لزومِ جزئی بین الممکنات کا اثبات ہوا۔ تو اب تقریرِ بالا یہاں چل نہیں سکیگی کیونکہ مجموعۂ مرکب از ممکنات مستحیل نہیں اور اس دلیل سے اگرچہ سالبہ لزومیہ کلیہ اور منفصلہ حقیقیہ کلیہ باطل نہیں ہوتے ہیں لیکن اتفاقیہ کلیہ خاصہ تو باطل ہوگا۔ کیونکہ اُسکا صدق تو ممکنات ہی میں منحصر ہے اور جب اُسمیں لزومِ جزئی ثابت ہوئی تو لامحالہ یہ باطل ہوگا۔ فافہم ۱۲ **۵۷ قولہ فصل الخ** قضایا کے جملہ اقسام وانواع اور اُس کے جمیع مالہا وما علیہا اور تمام مباحث سے فارغ ہونیکے بعد یہاں سے قضیہ کے بعض اور احکام کا بیان شروع کررہے ہیں چنانچہ تناقض جو قضیہ کے جملہ احکام ء

[illegible]

کل[۵۱] امرین احدہما رفع الاٰخر فہما نقیضان ومن ثم قالوا ان التناقض من[۵۲] النسب المتکررۃ وان لکل شئی نقیضاً[۵۳] فما قیل[۵۴] ان التصورات لا نقائض لہا فہو بمعنی آخر وہہنا[۵۵] شک وہو انا اذا اخذنا جمیع المفہومات بحیث لا یشذ عنہ شئی فرفعہ نقیضہ وذلک داخل فی الجمیع فالجزء نقیض الکل وہو محال مثلہ[۵۶] نورد علی تغایر النسبۃ للمنتسبین وحلہ[۵۷] ان اعتبار المفہومات لا یقف عند حد وعدم الزیادۃ یقتضی الوقوف الی حد فاخذ الجمیع کذلک اعتبار للمتنافیین فتدبر[۵۸] وتناقض النقیضین اختلافہما بحیث یقتضی لذاتہ[۵۹]

۵۱ قولہ کل امرین الخ یعنی چاہے وہ دونوں مفرد ہوں یا قضایا لیکن احدہذین الامرین جب رفع للامر الآخر ہو تو یہ دونوں امر آپس میں ایک دوسرے کے نقیضین کہلائیں گے۔ تو رفع کی نقیض مرفوع اور مرفوع کی نقیض رفع ہوگی فاحفظہ ۱۲ + + +

۵۲ قولہ من النسب المتکررۃ الخ نسبت متکررہ اُس نسبت کو کہا کرتے ہیں جو بالقیاس الی نسبۃٍ اُخریٰ متصور ہو اور اس کا دوسرا نام اضافی ہے جیسے اُخوت اُبوت بنوت قرب اور بعد وغیرہ۔ اور منتسبین میں کبھی وہ دونوں ایک نوع سے ہوتے ہیں اور کبھی انواع مختلفہ سے اور یہاں چونکہ ایک ہی نوع کا دو چیزوں سے قائم ہونا ہے اس لئے قسم اول مراد ہوگی ۱۲۔ ۵۳ قولہ نقیضاً واحداً الخ یہ تب ہوگا جبکہ نقیض صریح مراد لی جاوے اور عام نہ ہو کیونکہ لازم مساوی کے تعدد سے نفس نقیض کا متعدد ہونا شئے واحد کیلئے جائز ہے لہذا الرفع الواحد لا یکون الا رفعاً للواحد وہو نقیضہ وکذا المرفوع لا یکون رفعہ الا واحد وہو نقیضہ کما قیل ۱۲۔ ۵۴ قولہ وما قیل ان التصور الخ اعتراض محذوف کا جواب ہے کہ جب مصنف رح نے ہر شئے کیلئے نقیض کے ہونے کا کہا تو تصورات کے لئے بھی لامحالہ نقائض ہوں گے حالانکہ مناطقہ کہہ گئے ہیں کہ التصورات لا نقائض لہا تو جواب اس اعتراض کا دے رہے ہیں کہ نقیض کے دو معنی ہیں ایک کل امرین احدہما رفع الآخر فہما نقیضان اور دوسرے معنی ہیں نقیض کے تدافع فی التحقق کے یعنی تمانع النقیضین صدقاً وکذباً تو اِن دوسرے معنی کو لے کر تصورات میں تناقض کے نہ ہونیکا کہا گیا ہے نہ کہ بالمعنی الاول لے کر نفی ہو کیونکہ مفہوم فرس مثلاً جو کہ ایک تصور ہے لافرس کے مفہوم کیلئے نقیض بن رہا ہے بلکہ بالعکس بھی ایک دوسرے کے نقیضین ہیں تو اگر تصورات میں سے کسی تصور کو فی نفسہ بدون اُس کے صدق علی شئی کے لیکر اُس کے ساتھ نفی کو منضم کرلیا جاوے تو ایک دوسرا مفہوم اس سے حاصل ہو جائے گا جو پہلے کا نقیض ہوگا ہاں قضایا والی نقیض کا بیشک تصور میں تحقق نہیں ہے ۱۲۔ ۵۵ قولہ وہہنا شک الخ مطلب یہ ہے کہ جب جملہ مفہومات کو لیا جائے اس طور کہ کوئی بھی ایسا مفہوم رہ نہ جائے جو اس مجموعہ میں نہ ہو تو بناء بر رفع کل شئے نقیضہ کے اس مجموعہ کا رفع اس مجموعہ کی نقیض ہوگی اور خود یہی نقیض بھی تو مفہوم من المفاہیم ہونیکے سبب اُس مجموعہ ہی میں ملحوظ ہوگا تو جزء شئے اپنے اُس کل شئی کی نقیض ہوئی جو کہ بداہتہً محال ہے ۱۲۔ ۵۶ قولہ ومثلہ نورد الخ یعنی دنیا میں جتنی نسبتیں ہیں اُن جمیع کا جب اسی طرح اعتبار کرلیں کہ کوئی بھی اُس سے رہ نہ جائے تو اس وقت اِس مجموع کو بھی ہر جزء کے ساتھ ایک نسبت ہوگی جس کو بھی اُس مجموع میں ہی داخل ماننا پڑیگا کیونکہ مفروض مجموعہ جمیع نسبت ہے اسلئے یہاں بھی جزء کی نسبت از حد المنتسبین ہونی چاہئے جو مستحیل ہے ۱۲۔ ۵۷ قولہ وحلہ الخ یعنی مفہومات اعداد کے مانند بالقوہ غیر متناہی ہونے کے سبب ایک حد پر آکر متناہی ہوں اور وقوف کرکے ٹھیر جائیں ایسا نہیں ہو سکتا۔ ورنہ پھر متناہی ہو جائینگے حالانکہ مفہومات بھی کالاعداد لا تقف عند حدٍ ہیں تو پھر تمام مفہومات کو مجموعی طور پر فرض کرلینا بحیث لا یشذ عنہ شئے گویا کہ تناہی اور عدم تناہی کو جمع کرلینا اور متنافیین کا اعتبار کرنا ہے غرض یہ کہ اس طرح کے مجموعہ کا کوئی مصداق سرے سے نہیں ہے یہ صرف ایک اختراعی مفہوم ہے جس کا خارج میں وجود محال ہے تو اگر اس مجموعہ کے خود محال ہونیکے سبب جزء کی نقیض کل ہونیکا استحالہ اس سے لازم بھی آجائے تو اسمیں استلزام المحال للمحال کے عند المناطقہ جائز ہونے کے سبب کوئی خرابی ہی نہیں ۱۲۔ ۵۸ قولہ فتدبر الخ شاید اسمیں حل مذکور کے منقوض ہونیکی طرف اشارہ ہو۔ کہ مفہومات کا لا تقف عند حدٍ ہونا جب ہے جبکہ اُسکو تفصیلاً لیا جاوے اور ہم یہاں علی سبیل الاجمال اگر تمام کا اعتبار کرکے مجموعہ مفہومات فرض کرلیں تو اجمال وتفصیل کے احکام مغائر ہونیکے سبب اگر ان کا مجموعہ جائز ہو تو شبہ بحالہا باقی رہیگا ۱۲۔ ۵۹ قولہ لذاتہ الخ یعنی دو قضیوں کے درمیان تناقض ایسے اختلاف کا نام ہے کہ ہر واحد کے صدق سے بالذات بغیر کسی دوسری شئی کے واسطے کے اور بغیر کسی مادۂ خاص کی خصوصیت کے فی نفسہ خود بخود دوسرے کا کذب لازم ہو اور اسیطرح ہر واحد کے کذب سے دوسرے کا صدق اسی ہی نہج پر ہو ۱۲۔

صدق کل کذب الاخری وبالعکس وذلک [٥١] بالایجاب والسلب
اذا کان رفعه لعینه فلا [٥٢] بد من اتحاد النسبة الحکمیة وحصره وفی
الوحدات الثمانی [٥٣] المشهورة وبعضهم ادرج [٥٤] بعضها فی بعض وههنا [٥٥]
شک وهو ان الایجاب نقیض السلب ومن انکره [٥٦] فخرق الاجماع
وسلب السلب ایضا رفعه فللشئی واحد نقیضان ومن تشبث
بالعینیة فقد اخطأ فان تغایر المفهوم ضروری وهو حسبی ونعم [٥٧] المحل
ان السلب لا یضاف حقیقة الا الی الوجود فی نفسه [٥٨] او لغیره فسلب
السلب رفع وجود السلب وهو اما فی قوة [٥٩] الموجبة السالبة الموضوع
او الموجبة السالبة المحمول فسلب السلب السالبة السالبة نقیض الموجبة
السالبة لا السالبة المحصلة فتفکر وتشکر ثم یختلفان کما لکذب [٦٠] الکلیتین

---

٥١ قولہ وذالک بالایجاب والسلب الخ یعنی تناقض میں کلیت جزئیت ایجاب اور سلب بلکہ جہت مثلاً ضرورت اور دوام وغیرہ مختلف ہونا ضروری ہے یعنی اگر اصل قضیہ کلیہ ہے تو اُس کی نقیض کا جزئیہ ہونا ضروری ہے اگر اصل موجبہ ہی تو نقیض کا سالبہ ہونا لابدی ہے اور اگر اصل موجبہ ضروریہ ہے تو اُس کی نقیض کا ممکنہ ہونا قطعی امر ہے ۱۲ **٥٢ قولہ فلا بد الخ** یہاں سے تناقض قضیتین کے دوسرے پہلو کو بیان کر رہے ہیں کہ جیسے اشیاء مذکورۂ بالا میں دونوں کا مختلف ہونا ضروری ہے اسی طرح آٹھ چیزوں میں اتحاد ضروری ہے جس کو وحدات ثمانیہ کہتے ہیں ۱۲

٥٣ قولہ الثمانی الخ وحدۃ [١] موضوع وحدت [٢] محمول وحدت [٣] شرط وحدۃ [٤] کل وجزو وحدت [٥] زمان وحدت [٦] مکان وحدت [٧] اضافت اور وحدت [٨] قوت وفعل یہ ہیں آٹھ وحدات جن کا ہر نقیضین کے درمیان موجود ہونا ضروری ہے اگر ایک بھی ان میں کا منتفی ہو جائے تو تناقض متحقق نہیں ہو گی ۱۲۔

٥٤ قولہ ادرج بعضها الخ یعنی بعض مناطقہ کہہ گئے ہیں کہ آٹھ کی ضرورت نہیں مثلاً فارابیؒ کہتا ہے کہ تین وحدات یعنی وحدت موضوع محمول اور زمان کا متحقق ہونا کافی ہے بقیہ خود اس کے تابع ہو کر متحد ہوں گے کیونکہ جب وحدۃ موضوع ہو گی تو شرط اور جزو کل کی وحدت خود اس میں آجائے گی اسی طرح جب وحدت محمول ہو گی تو وہ خود شامل ہو جائے گی وحدت مکان و وحدت اضافت اور وحدت قوت وفعل کو ۱۲ **٥٥ قولہ وههنا شک الخ** یعنی اس بات میں شک ہے جو کہا گیا کہ شئے واحد کی ایک ہی نقیض ہو سکتی ہے زائد نہیں کیونکہ سلب کیلئے ہم دیکھ رہے ہیں کہ دو نقیض ہیں ایک تو ایجاب اُس کی نقیض ہے اور دوسرا سلب السلب بھی اُس کی نقیض ہے تو شئے واحد کیلئے دو نقیض ہوئے جسکا تم انکار کر رہے تھے ۱۲

٥٦ قولہ ومن انکره الخ بعض کا خیال ہے کہ سلب السلب اور ایجاب میں کوئی منافاۃ نہیں دونوں ایک شئے ہیں تو ایجاب سلب کی نقیض نہیں تو مصنفؒ اس کا رد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ یہ کہنا محض توہم ہے کیونکہ جب ایجاب کا تعقل سلب السلب کے تعقل پر موقوف نہیں اور سلب السلب کا تعقل تعقل ایجاب پر موقوف ہے تو پھر دونوں میں مفہوماً اتحاد کا کہنا کیسے صحیح ہے لہذا شک برحال خود رہا جس کا جواب نعم المحل سے خود ابھی دیدیں گے ۱۲ **٥٧ قولہ نعم المحل الخ** کہتے ہیں کہ اصل شک کا جواب یوں دینا بہت بہتر ہے کہ ایک ہوتا ہے سلب محض اور دوسرا ہے سلب وجودی تو سلب السلب نقیض ہے سلب وجودی کی نہ کہ سلب محض کی کیونکہ سلب شئی وجودی ہی پر داخل [٢] ہوا کرتا ہے اور ایجاب جو ہے وہ نقیض ہے سلب محض کا لہذا شئے واحد کے لئے دو نقیض نہیں ہوئے بلکہ شیئین کے لئے نقیض ہوئے۔ جس میں خرابی نہیں ۱۲ **٥٨ قولہ فی نفسه الخ** یعنی بدون اُس کے ثبوت للغیر کے تو اس حال میں موجبہ سالبۃ الموضوع کی قوت میں ہو گا اور ثابت للغیر اگر ہو تو قوت میں موجبہ سالبۃ المحمول کے ہو گا ۱۲ **٥٩ قولہ فی قوۃ الموجبة الخ** جیسے اللاحجر موجود کہ اس کی نقیض اللاحجر لیس بموجود ہے اور سالبۃ المحمول کی مثال جیسے زید لاقائم کہ اس کی نقیض زید لیس ہو بلاقائم ہے فافہم ۱۲۔ **٦٠ قولہ لکذب الکلیتین الخ** یعنی محصورہ کے تناقض میں وہ تمام شروط جو مخصوصہ میں ہیں وہ بھی موجود ہونی چاہئے اور اُن کے علاوہ اختلاف کمیت بھی شرط ہے یعنی دو محصورہ متناقضہ قضیوں میں ایک اگر کلیہ ہے تو دوسرا جزئیہ ہونا چاہئے کیونکہ اگر دونوں کلیے ہونگے یا دونوں جزئیے تو تناقض نہیں رہے گا اس لئے کہ بعض دفعہ مختلف الحکم قضایائے کلیہ کاذب ہوتے ہیں جیسے کہدیا جائے کہ سب جاندار آدمی ہیں تو یہ جھوٹا ہے اسی طرح کوئی جاندار آدمی نہیں یہ بھی جھوٹ ہے ان دونوں میں تناقض کے سب شرائط موجود ہیں صرف اختلاف کمیت نہ ہونے کی وجہ سے تناقض فوت ہو گیا [٤]

[٤] اگر ان میں تناقض ہوتا تو دونوں میں سے ایک صادق ہوتا اور دونوں جھوٹ نہ ہو سکتے ۱۲

وصدق[۵۱] الجزئيتين وجهة[۵۲] فان رفع الكيفية كيفية اخرى ومن[۵۳] اثبتة بين المطلقتين الوقتيتين تخييلا بانها كالشخصية فقد غلط فان الثبوت في وقت معين يجوز رفعه برفع الاوقات فالنقيض للضرورية الممكنة[۵۴] العامة وللدائمة المطلقة العامة وهى اعم من المطلقة المنتشرة المحكوم فيها بالفعلية النسبة فى وقت ما وللمشروطة[۵۵] العامة الحينية الممكنة المحكوم فيها بسلب الضرورة الوصفية وللعرفية[۵۶] العامة الحينية المطلقة المحكوم فيها بالفعلية الوصفية وللوقتية[۵۷] المطلقة الممكنة الوقتية المحكوم فيها بسلب الضرورة الوقتية وللمنتشرة[۵۸] المطلقة الممكنة الدائمة المحكوم فيها بسلب الضرورة المنتشرة كذا قالوا وذلك[۵۹] انما يتم اذا كان الظرف فى سوالب الموجهات ظرفا للمرفوع لا للرفع والمركبة قضية متعددة ورفع المتعدد متعدد ○ وهو[۶۰] رفع احد الجزئين

۵۱ قولہ صدق الجزئیتین الخ مثلاً کہہ دیا جائے کہ بعض جاندار آدمی ہیں اور بعض جاندار آدمی نہیں ہیں کہ ان دونوں میں جملہ شرائطِ تناقض متحقق ہیں مگر اختلافِ کمیّتِ افراد دونوں میں نہیں ہے جس کی وجہ سے ان میں تناقض نہیں کیونکہ تناقض ہوتا تو دونوں ایک ساتھ سچے نہ ہوتے ۱۲ **۵۲ قولہ وجہۃ** الخ یعنی قضایائے موجہہ میں شروطِ مخصوصات اور محصورات کے علاوہ اختلافِ جہت بھی ضروری ہے یعنی ایک قضیہ موجہہ میں جو جہت ہو دوسرے قضیۂ متناقض میں جہت اُس کے خلاف ہونا ضروری ہے باقی جہات تو معلوم ہیں کہ سات ہیں یعنی ضرورتِ[۱] ذاتی۔ ضرورتِ[۲] وصفی۔ ضرورتِ[۳] وقتی دوامِ[۴] ذاتی۔ دوامِ[۵] وصفی۔ فعلیت[۶] اور امکان[۷] تو ضرورت کی نقیض امکان ہے اور دوام کی فعلیت ہے تو اگر کسی قضیہ میں مثلاً ضرورتِ وصفی کی جہت ہے تو اُس کی نقیض میں امکانِ وصفی کی جہت کا پایا جانا ضروری ہوگا قس البواقی ۱۲

۵۳ قولہ ومن اثبتہ الخ صاحبِ کشف وغیرہ نے کہا ہے کہ موجبہ مطلقہ وقتیہ کی نقیض سالبہ مطلقہ وقتیہ ہے جیسے کہ موجبہ شخصیہ کی نقیض سالبہ شخصیہ ہوا کرتا ہے مصنف رح ان کے اس قول کی تردید کر رہے ہیں کہ یہ اُن حضرات کو مغالطہ لگ گیا ہے کیونکہ مطلقہ وقتیہ میں حکم بفعلیتِ نسبت در وقتِ معین ہوا کرتا ہے جس کا رفع بھی ایسا ہی ہوگا تو ثبوت فی وقتِ معین میں ہو سکتا ہے کہ اُس کا رفع بھی رفعِ وقت سے ہو لہٰذا موجبہ مطلقہ وقتیہ کا رفع وقتیہ سالبہ مطلقہ کیسے ہو سکے گا۔ تو صرف اس وجہ سے کہ مطلقہ وقتیہ کی نسبت بھی شخصیہ کی طرح وقتِ معین سے مقید ہے تو اس کی نقیض سالبہ مطلقہ وقتیہ ہو جائے یہ غلطی ہے۔ ۱۲۔

۵۴ قولہ الممکنۃ العامۃ الخ تو اگر ضروریہ موجبہ ہو اُس کی نقیض ممکنہ سالبہ ہوگی اور دائمہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہوگی کیونکہ دوام کی نقیض سلبِ دوام ہے تو طرفِ مقابل کی فعلیت اس کو لازم ہے ۱۲۔

۵۵ قولہ وللمشروطۃ العامۃ الخ کیونکہ سلبِ ضرورت مادام الوصف عن الجانب المخالف کا حکم حینیہ ممکنہ میں ہوا کرتا ہے تو اِس کی نقیض وہی ہوگی جس میں ضرورت بحسب الوصف جانبِ موافق میں ہو اور وہ مشروطہ عامہ ہے ۱۲ **۵۶ قولہ وللعرفیۃ العامۃ** الخ کیونکہ عرفیہ عامہ میں دوامِ نسبت مادام ذات الموضوع متصفاً بالوصف العنوانی کا حکم ہوا کرتا ہے جس کی نقیض وہ ہوگی جو اسی دوام کا سلب ہو اور جس کے لئے فعلیت لازم ہو بعض اوقاتِ وصف میں جو حینیہ مطلقہ میں ایسا ہوتا ہے ۱۲ **۵۷ قولہ وللوقتیۃ** الخ کیونکہ وقتیہ میں حکم بسبب ضرورتِ وقتی کے ہوا کرتا ہے ۱۲۔

۵۸ قولہ وللمنتشرۃ الخ منتشرہ مطلقہ میں حکم چونکہ بضرورتِ نسبت فی وقتِ غیر معین ہوا کرتا ہے اس لئے ممکنۂ دائمہ اس کی نقیض ہوگی جس میں حکم بسلب الضرورۃ المنتشرہ ہوتا ہے کیونکہ ضرورتِ منتشرہ اور سلبِ ضرورتِ منتشرہ یقیناً متناقض ہیں ۱۲ **۵۹ قولہ وذالک** الخ یعنی وہ قضایا جن کو نقائض شمار کیا گیا یہ تب نقیض ہو سکیں جب لفظ مادام ان قضایائے موجہہ کے سوالب میں شئے مسلوب و مرفوع یعنی ثبوت کے لئے قید اور ظرف مانا جائے یعنی رفع کا ورود ثبوت پر ہو اُن سوالب کے سلب اور رفع پر اس کا ورود نہ ہو کیونکہ اگر سوالب کے سلب کیلئے مادام کو قید بنا دیا جائے تو سلب مقید بقید الظرف ہو جائیگا جس پر نقیض کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مقید کی نقیض الرفع المقید نہیں ہوا کرتی فافہم الاجمال وللتفصیل مواضع ۱۲ اسعد انوار الحق صابر

۶۰ قولہ وہو رفع احد الجزئین الخ موجہاتِ بسیطہ کی نقائض کا بیان ختم ہو کر اب موجہاتِ مرکبہ کی نقائض بتلاتے ہیں کہ چونکہ موجہۂ مرکبہ میں دو موجہۂ بسیطہ موجود ہوا کرتے ہیں اور دونوں کے مجموعہ کا نام

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

على سبيل منع الخلو والكلية منها لاتتفاوت عند التحليل والتركيب فنقيضها مانعة الخلو مركبة من نقيضي الجزئين واذا اريد من النقيض ههنا اعم من الصريح واللازم المساوي له فلا يستبعد في كونه شرطية او موجبة بخلاف[٥١] الجزئية فان موضوع الايجاب والسلب فيها واحد فالجزئيتان اعم ونقيض الاعم اخص من نقيض الاخص فالطريق هناك ان تردد بين نقيضي الجزئين بالنسبة الى كل فرد من الموضوع فهي[٥٣] قضية حملية مرددة المحمول وبعد اطلاعك على حقائق المركبات ونقائض البسائط تتمكن من استخراج[٥٤] التفاصيل وفي الشرطيات بعد الاختلاف[٥٥] كيفا

(بقیہ صفحہ گذشتہ) موجہہ مرکبہ ہوتا ہے تو اِن کی نقیض اس مجموع کی رفع یعنی سلب سے حاصل ہوگی اور مجموع کا سلب دو طریق سے ہوتا ہے ایک یہ کہ دونوں جزء مسلوب ہوں یا یہ کہ دونوں میں کوئی ایک مسلوب ہو اور چونکہ قواعدِ منطق عام اور کلیات ہوا کرتے ہیں تو نقیضِ موجہات مرکبہ میں شق تعمیم کا اعتبار کیا گیا کہ دونوں بسیطہ قضیوں کی نقیض کو لیا جاوے اور اُس سے مانعۃ الخلو بنا لیا جائے مثلاً کہیں کہ جتنے آدمی ہیں چلنے میں پاؤں ہلاتے ہیں یہ ایک قضیہ موجہہ مشروطہ عامہ ہے اس کے ساتھ لادائماً یعنی مگر ہمیشہ نہیں کی قید لگاؤ جس کا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی پاؤں نہیں ہلاتا تو یہ دوسرا قضیہ لادائماً سے سالبہ مطلقہ عامہ بنا اور دونوں مل کر مرکبہ مشروطہ خاصہ اس کا نام ہوا اب اس تمام مرکبہ کی نقیض کے لئے پہلے اس کے جزءِ اوّل کی نقیض کو لو تو جزءِ اول موجبہ کلیہ مشروطہ عامہ ہونے کے سبب اس کی نقیض سالبہ حینیہ ممکنہ جزئیہ ہوگی جس کے معنی یہ ہونگے کہ ممکن ہے بعض آدمی چلنے میں پاؤں نہ ہلائیں اور مشروطہ خاصہ کا جزءِ دوم سالبہ مطلقہ عامہ ہے اس لئے اس کی نقیض موجبہ دائمہ ہوگی یعنی ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں اب اصل قضیۂ مرکبہ کی دونوں جزوں کی نقیض سے مانعۃ الخلو بنائیے تو اِس طرح کہوگے کہ یا تو ممکن ہے کہ بعض آدمی چلنے میں پاؤں نہ ہلائیں یا ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں یہ مشروطہ خاصہ کی نقیض کا بالتفصیل بیان ہوا اب اسی پر قیاس کرکے جملہ مرکبات کے نقائض بناتی جائیے ۱۲

٥١ قولہ بخلاف الجزئیۃ منہا الخ یعنی جزئیہ مرکبہ میں بھی تردید بحسب مانعۃ الخلو کرلی ہوگی لیکن ہر ہر فردِ موضوع کے واسطے تو اُس کی نقیض میں وہ قضیہ حملیہ آئے گا جو مرددۃ المحمول ہو مثلاً بعض الجسم حیوان بالفعل لادائماً کی نقیض ہوگی کل جسم اما حیوان دائماً او لیس بحیوان دائماً ۱۲۔

٥٢ قولہ واذا ارید من النقیض الخ سوالِ مقدر کا جواب ہے کہ جب نقیض میں اختلاف فی الکیف اور اتحاد فی الجنس والنوع شرط ہے تو حملیۂ مرکبۂ موجبہ کی نقیض موجبہ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الخلو کیسے صحیح ہے حالانکہ اس میں یہ شرط مفقود ہے۔ تو اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ہاں شرطِ مذکور نقیض کیلئے ضروری ہے لیکن نقیض صریح کے لئے اور یہاں چونکہ اعم مراد ہے کہ چاہے صریح ہو یا لازم مساوی اس لئے اعتراض وارد نہیں ہوسکتا کیونکہ موجبہ منفصلہ مانعۃ الخلو جو نقیض آرہا ہے یہ حملیہ مرکبہ کی نقیض صریح نہیں بلکہ اُس کے نقیض کا لازمِ مساوی ہے ۱۲

٥٣ قولہ فہی قضیۃ حملیۃ مرددۃ المحمول الخ یعنی جزئیہ کی نقیض وہ قضیہ م ہوگی جس کے محمول میں تردید کرکے اُسے شبیہ بالمنفصلہ بنا دیا جائے جو جزئیہ کی نقیض کا لازم مساوی ہوگا ۱۲

٥٤ قولہ استخراج الخ کیونکہ جب موجہاتِ مرکبہ کے اجزاء (یعنی اُس کے وہ قضایائے بسیطہ جس پر یہ مرکبہ مشتمل ہے) اور اُسکے نقائض کا پتہ چل گیا تو اب قضایائے موجہہ مرکبہ کے نقائض بالتفصیل آسانی اور سہولت کیساتھ معلوم ہوسکتے ہیں کہ جب قضیۂ موجہہ مرکبہ کی نقیض معلوم کرنی ہو تو اُس کی اپنے اجزاء کی طرف پہلے تحلیل کرنی ہوگی اور پھر اُن بسائط کی علیحدہ علیحدہ نقیض نکالکر اُس مرکبہ کے جزئین کے ان دونوں نقیضوں میں تردید کی جائے گی جس سے نقائضِ مرکبات علی سبیل منع الخلو حاصل ہوں گے ۱۲

٥٥ قولہ بعد الاختلاف کیفا الخ مثلاً شرطیۂ موجبہ کلیہ متصلہ لزومیہ کی نقیض سالبہ متصلہ جزئیہ لزومیہ ہوگی اسی طرح شرطیۂ موجبۂ منفصلہ عنادیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ منفصلۂ عنادیہ ہوگی تو ایسا نہیں کہ متصلہ کا منفصلہ یا بالعکس اور لزومیہ کا عنادیہ یا بالعکس اور عنادیہ کا اتفاقیہ یا بالعکس اس کے نقائض ہوں گی ہاں کیفاً اختلاف کا اصل قضیہ اور اُس کے نقیض کے درمیان متحقق ہونا ضروری ہوگا کما مثلنا آنفاً ۱۲

وكما يجب الاتحاد في الجنس والنوع فافهم فصل[51] العكس المستقيم[52] والمستوى تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف وربما[53] يطلق على القضية الحاصلة منه اذا كان اخص لازم والسالبة الكلية تنعكس[54] كنفسها بالخلف وهو ههنا ضم نقيض العكس مع الاصل لينتج المحال فصدق النقيض مع الاصل ممتنع فيجب صدق العكس معه وهو المطلوب وقولنا[55] لا شيء من الجسم بممتد في الجهات الى غير النهاية ان أخذت[56] خارجية فعكسه صادق بانتفاء الموضوع لبطلان لا تناهي الابعاد وان اخذت حقيقية منعنا صدقها لان كل ممتد في الجهات لا الى نهاية جسم والجزئية[57] لا تنعكس لجواز عموم الموضوع او المقدم والموجبة[58]

۵۱ قولہ فصل الخ عکس کا بیان تناقض پر موقوف تھا اس لئے تناقض پہلے بیان کر کے اب یہاں سے عکس کو شروع کر رہے ہیں۔ اور عکس کی دو قسم ہیں مستوی اور نقیض تو پہلے عکسِ مستوی کے مباحث کو لکھ کر پھر عکسِ نقیض بیان کریں گے ۱۲

۵۲ قولہ العکس المستوی الخ جب قضیہ کے اجزاء کی ترتیب بدل دیجائے یعنی پہلے جزء کو دوسری کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھیں اور حکم قضیہ بدستور باقی رہے یعنی اگر اصل قضیہ میں ایجاب تھا تو ایجاب رہے اگر سلب تھا تو سلب رہے تو یہ متبدل الاجزاء قضیہ اُس اصل متبدل منہ کا عکس کہلاتا ہے اور یہ عکس اصل قضیہ کو لازم ہوا کرتا ہے یعنی جب اصل قضیہ سچا ہو گا یا سچا مانا جائے گا تو اُس کا عکس بھی سچا ہو گا اور یا سچا مانا جائے گا ۱۲-

۵۳ قولہ ربما یطلق الخ یعنی وہ قضیہ جو بعد التبدیل حاصل ہوتا ہے اُسے بھی عکس کہتے ہیں لیکن اس میں شرط ہے کہ یہ تمام لوازم سے اخص ہو یعنی جب بعد التبدیل متعدد لوازم پیدا ہو جائیں تو اُن میں سے عکس اُسے کہیں گے جو تمام سے اخص ہو جیسے لا شئی من الانسان بحجر بالضرورۃ کے دونوں اطراف تبدیل کرنیکا بعد لاشئی من الحجر بانسانٍ بالامکان یا بالامکان یا بالاطلاق یا بالدوام یا بالضرورۃ یہ تمام لوازم اس سے حاصل ہوئے لیکن ان تمام میں کا اخص صرف ضروریہ مطلقہ ہے لہذا صرف یہی عکس ہو گا ۱۲- +

۵۴ قولہ تنعکس کنفسہا الخ دلیل خلف سے اس کو ثابت کر دیا گیا ہے کہ مثلاً جب لاشئی من الانسان بحجر صادق آجائے تو لامحالہ لاشئی من الحجر بانسان صادق ہونا چاہیئے۔ ورنہ پھر اس کی نقیض کو جو بعض الحجر انسان ہے صادق ماننا پڑے گا اور جب اس کو اصل کے ساتھ ملا کر یوں پڑھیں کہ بعض الحجر انسان ولا شئی من الحجر بانسانٍ تو اس کا نتیجہ بعض الحجر لیس بحجر ہو گا اور یہ بعینہ سلب الشئی عن نفسہ ہے جو محال ہے اور یہ محال عکس کو نہ مانتے ہوئے اُس کی نقیض ماننے سے پیدا ہوا لہذا معلوم ہوا کہ اصل قضیہ کا عکس صحیح ہے ۱۲

۵۵ قولہ وقولنا لاشئی الخ سوالِ مقدر کا جواب ہے کہ عکس میں صدق باقی رہنے کی شرط صحیح نہیں کیونکہ لاشئی من الجسم بممتدٍ فی الجہات الی غیر النہایۃ ایک قضیہ ہے جو صادق ہے اور اس کا عکس لاشئی من الممتد فی الجہات الی غیر النہایۃ بجسمٍ کاذب ہے کیونکہ ہر ممتد فی الجہات جسم ہے تو یہاں اصل صادق اور عکس کاذب آرہا ہے اس سوال کا جواب دے رہے ہیں ۱۲

۵۶ قولہ ان اخذت الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل قضیہ دو حال سے خالی نہیں وہ یا تو خارجیہ ہو گا یا حقیقیہ اگر خارجیہ ہو تو ۲ جیسے کہ اصل صادق ہے ویسے عکس بھی صادق ہے جو لاشئی من الممتد فی الجہات الی غیر النہایۃ بجسمٍ ہے کیونکہ سالبہ خارجیہ جیسا کہ وجودِ موضوع کے وقت صادق ہوتا ہے اسی طرح سالبہ کے وجودِ موضوع کا تقاضا نہ کرنے کی وجہ سے انتفاءِ موضوع کے وقت بھی یہ صادق ہے تو موضوع کا عکس یعنی الممتد فی الجہات الی غیر النہایۃ منتفی ہے بُطلانِ لاتناہیٔ ابعاد کی وجہ سے اور اگر یہ اصل قضیہ حقیقیہ ہے تو پھر یہ اصل صادق نہیں کیونکہ جسم ممتد فی الجہات الی غیر النہایۃ کے لئے بعض مقدرہ اور فرضیہ افراد ہیں تو اگر اس کا عکس بھی صادق نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ۱۲-

۵۷ قولہ والجزئیۃ الخ یعنی سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آسکتا کیونکہ اگر محمول یا تالی موضوع یا مقدم سے عام تر ہو تو عکس میں یہ صورت پیدا ہو گی کہ عام نہ ہو اور خاص پایا جائے مثلاً یوں کہدیں کہ بعض جاندار آدمی نہیں ہوتے اور اس کا عکس ہے بعض آدمی جاندار نہیں ہوتے حالانکہ یہ محض غلط ہے ۱۲

۵۸ قولہ والموجبۃ الکلیۃ الخ یعنی قضیۂ موجبہ چاہے حملیہ ہو یا شرطیہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہو گا۔ کلیہ نہیں ہو گا کیونکہ حملیہ میں محمول یا شرطیہ میں تالی موضوع یا مقدم سے عام ہونے کی صورت میں عکس میں حکم کی کلیت باقی نہیں رہے گی۔ (بقیہ صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) مثلاً کل آدمی جاندار ہیں اس صورت میں جاندار آدمی کی نسبت عام ہے تو اب الٹ کر یوں کہنا کہ کل جاندار آدمی ہیں صریح غلط ہے اصل قضیہ تو سچا ہے اور یہ عکس جھوٹا ہوا جاتا ہے حالانکہ عکس کو ضرور ہے کہ اصل قضیہ سچا ہو تو یہ بھی سچا ہو۔ تو کلیے کا عکس کلیہ نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ بعض امثال میں ہو سکتا ہے لیکن مثالِ مذکور سے ثابت ہو رہا ہے کہ ہر جگہ ایسا نہیں اور قاعدہ عام اور کلیہ ہونا چاہئے لہذا یہ درست رہے گا کہ کلیہ کا عکس جزئیہ ہوگا ۱۲ **۵۱ قولہ وقولنا کل شیخ کان شابا الخ** موجبہ کلیہ کے عکس پر اعتراض پڑتا تھا کہ یہ کلیہ صادق ہے جس کا عکس جزئیہ جو بعض الشاب کان شیخا کاذب ہے تو قاعدہ مذکورہ منقوض ہوا تو اس کا جواب دے رہے ہیں کہ کل شیخ کان شابا میں صرف شاب محمول نہیں ہے بلکہ نسبتِ شاب الی الشیخ محمول ہے لہذا اس کے عکس کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض من ثبت لہ ہذہ النسبۃ ثبت لہ الشیخوخۃ یعنی بعض من کان شابا شیخ اور اس کے صادق ہونے میں کوئی شبہ نہیں ۱۲ سید صابر۔

مطلقا تنعکس جزئیۃ لان الایجاب اجتماع ولا کلیۃ لجواز عموم
المحمول او التالی وقولنا[51] کل شیخ کان شابا المحمول فیہ النسبۃ
فعکسہ بعض من کان شابا شیخ وقولنا[52] بعض النوع انسان کاذب
لصدق لاشئ من الانسان بنوع وھو ینعکس الی ما بینا قضہ[53] والسر فیہ
ان المعتبر فی الحمل المتعارف صدق مفہوم المحمول لا نفس مفہومہ[54] ولا عکس
للمنفصلات والاتفاقیات لعدم الجدوی اما بحسب[55] الجہۃ فمن[56] السوالب الکلیۃ

۵۲ قولہ وقولنا بعض النوع انسان الخ یہ بھی اعتراضِ مذکور کی طرح دوسرا اعتراض ہے کہ بعض النوع انسانٌ جو موجبہ جزئیہ ہے صادق ہے اور اس کا عکس آپ کے کہنے کے بموجب بعض الانسان نوعٌ آرہا ہے جو کاذب ہے تو قاعدہ مذکورہ کہ موجبہ کلیہ کا عکس جزئیہ ہے غلط ہوا اور مصنفؒ لصدق لاشئ من الانسان الخ سے اس اعتراض کا بھی جواب دے رہے ہیں کہ یہاں تو اصل قضیہ جو بعض النوع انسانٌ ہے وہ بھی کاذب ہے کیونکہ اس کی نقیض لاشئ من الانسان بنوعٍ صادق ہے اور اس کا عکس لاشئ من النوع بانسانٍ ہے لہذا اصل مفروض صادق ہو ہی نہیں سکتا ۱۲ **۵۳ قولہ والسر فیہ الخ** چونکہ بعض النوع انسان بظاہر صادق معلوم ہوتا ہے اس لئے اس کے حقیقۃً کاذب ہونے کا سِر بیان کرنا پڑا کہ حملِ متعارف میں معتبر یہ ہے کہ موضوع یا خود محمول کا فرد ہو اور یا وہ شئے جو کہ موضوع کا فرد ہے محمول کیلئے فرد ہو نہ یہ کہ موضوع کا فرد نفسِ مفہومِ محمول ہو اور اس مثالِ مذکور میں یہی آخر متحقق ہے کیونکہ نوع کے افراد میں سے انسان بھی ہے لہذا یہ قول صادق نہیں ہو سکتا بلکہ کاذب ہی ہے کما قلنا ۱۲ **۵۴ قولہ ولا عکس للمنفصلات الخ** کیونکہ منفصلات کے عکس سے کچھ بھی فائدہ نہیں ۱۲ **۵۵ قولہ اما بحسب الجہۃ الخ** موجہات کا عکس باقی رہ گیا ہے اس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں۔ تو موجہات یا موجبہ ہوں گے یا سالبہ موجبہ چاہے کلیہ ہوں یا جزئیہ ان کا عکس جزئیہ ہی آئے گا۔ جس کی دلیل ماقبل میں بیان ہوئی اسکے علاوہ یہ زائد بات سمجھنے کی ہے کہ موجہہ کے جہت کا بھی عکس آئے گا۔ تو ضرورتِ ذاتی ضرورتِ وصفی اور دوامِ ذاتی و دوامِ وصفی کا عکس فعلیتِ وصفی ہے یعنی ضروریہ مطلقہ مشروطہ عامہ دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ ان چاروں کا عکس حینیہ مطلقہ ہوگا کیونکہ چاروں جہتوں سے یہ ایک عام بات ثابت ہوتی ہے کہ موضوع و محمول میں ایسا قوی علاقہ ہے کہ افرادِ موضوع ہمیشہ متصف بالمحمول رہتے ہیں چنانچہ دوام اور ضرورت میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے دوام عام ہے اور ضرورت خاص ہے یعنی جب افرادِ موضوع کو ثبوتِ محمول ضروری ہوگا تو دائمی بھی ہوگا۔ لیکن اگر افرادِ موضوع کو ثبوتِ محمول دائمی ہو تو ضرور نہیں کہ یہ ضروری بھی ہو غرض کہ جہاں کہیں ضرورت کی جہت ہو وہاں دوام کی جہت بھی پائی جائے گی ان تمام کو فعلیتِ وصفی لازم ہے کیونکہ عکس ہمیشہ اپنی اصل کو لازم ہوا کرتا ہے اور لازم کا خاصہ یہ ہے کہ جو چیز عام کو لازم ہو وہ خاص کو بھی لازم ہوتی ہے اسی طرح جو جہت دوام کو لازم ہوگی ضرورت کو بھی لازم ہوگی۔ اور ذات و وصف میں کوئی امتیاز نہیں تو جیسے دوامِ ذاتی ہے ویسے دوامِ وصفی ۱۲۔

۵۶ قولہ فمن السوالب الکلیۃ الخ سوالب کے بیان سے قبل ان کے اور موجبات کے درمیان جو فرق ہے وہ سمجھ لینا چاہئے تو پھر عکسِ سوالب کی سمجھنا سہل ہوگا۔ موجہات میں صفتِ موضوع اور صفتِ محمول دونوں میں ایک طرح کا تلازم ہوتا ہے کہ اسی تلازم کی وجہ سے اصل قضیہ اور اس کے عکس میں یوں حکم ہوتا ہے کہ دونوں صفتیں ذاتِ واحد میں کہاں تک جمع ہو سکتی ہیں یعنی دونوں صفتوں کا اجتماع ضروری ہے یا ہمیشہ ہے یا کبھی کبھی یا محض امکانی بات ہے اور دونوں صفتوں کی طرف سے ایک ہی طرح کا تقاضائے لزوم ہے یا نہیں۔ برخلاف اسکے سوالب میں صفتِ موضوع و محمول میں ایک طرح کا تناقض ہوتا ہے جس کی وجہ سے دونوں صفتیں ذاتِ واحد میں جمع نہیں ہو سکتیں کیونکہ سلب سے یہی مراد ہے اور جہت سے یہ معلوم ہوتا ہے ۱۲

۵۱ قولہ بالخلف الخ یعنی سالبہ ضروریہ سالبہ دائمہ سالبہ مشروطہ عامہ اور سالبہ عرفیہ عامہ کنفسہا منعکس ہوتے ہیں دلیل خلف سے جو اثباتُ المدعیٰ بابطالِ نقیضہ کا نام ہے یعنی مثلاً جب لاشئی من الانسان بحجر بالدوام صادق ہو تو لاشئی من الحجر بانسانٍ بالدوام اس کے عکس میں وجوباً صادق آنا ضروری ہے کیونکہ اگر یہ عکس اُس کا صادق نہ ہو تو اس کی نقیض لامحالہ صادق ہوگی جو بعض الحجر انسان بالفعل ہے اور اِس کو اصل سے ملا کر یوں جب پڑھا جائے کہ بعض الحجر انسانٌ بالفعل ولاشئی من الانسان بحجر بالدوام تو اس سے نتیجہ یہ نکلے گا کہ بعض الحجر لیس بحجر اور یہ بعینہٖ سلبُ الشئی عن نفسہ ہے جو محال ہے لہٰذا مُدعیٰ ہمارا ماں ہی لینا پڑے گا کہ لاشئی من الانسان بحجر بالدوام کا عکس لاشئی من الحجر بانسانٍ بالدوام ہی ہے اور صادق بھی ہے ۔۱۲۔

تنعکس الدائمتان والعامتان کنفسہا بالخلف[۵۱] والتقریب[۵۲] فی الضروریۃ انہ لولاہا لصدقت الممکنۃ وصدق الامکان مستلزم لامکان صدق الاطلاق فانا عنینا بالضرورۃ ہٰہنا المعنی الاعم لکن صدق الاطلاق محال فامکانہ محال فصدق الامکان محال وعلی ہٰذا فقس[۵۳] البیان فی المشروطۃ العامۃ لان نسبتہ الحینیۃ الممکنۃ الی الحینیۃ المطلقۃ کنسبۃ الممکنۃ الی المطلقۃ والمشہور[۵۴] ان الضروریۃ تنعکس دائمۃ والمشروطۃ العامۃ عرفیۃ عامۃ واستدل علی الانعکاس الضروریۃ دائمۃ بانا اذا قدرنا ان مرکوب زید منحصر فی الفرس مع امکانہ للحمار یصدق لاشئی من مرکوب زید بحمار بالضرورۃ ولا ولا یصدق العکس الضروری ویرد[۵۵] علیہ

۵۲ قولہ والتقریب الخ سوق الدلیل علیٰ وجہٍ یستلزم المطلوب کا نام تقریب ہے چونکہ دلیلِ خلفِ مذکور کا اجراء دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ کے عکس میں ظاہر تھا لیکن ضروریہ اور مشروطہ عامہ میں اس کا جاری کرنا معرضِ خفا میں تھا کیونکہ ضروریہ اور مشروطہ عامہ کی نقیض ممکنہ عامہ اور حینیہ ممکنہ ہے جو دونوں کے دونوں شکلِ اول بناتے وقت صغریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ شکلِ اول میں فعلیتِ صغریٰ بھی شرط ہے جو ان دونوں میں مفقود ہے اس لئے مصنفؒ والتقریب فی الضروریہ سے ضروریہ اور مشروطہ عامہ میں اجراءِ دلیل کا طریق بتلاتے ہیں کہ مثلاً اگر سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ نہ آئے تو اُس کی نقیض جو ممکنہ عامہ ہے صادق ہوگی اور صدقِ امکان مستلزم ہے امکانِ صدق کو علی الاطلاق کیونکہ یہاں ضروریہ بمعنی الاعم مراد ہے تو قضیۂ ممکنہ عامہ جو اس کی نقیض ہے عبارت ہے سلبِ ضرورتِ جانبِ مخالف سے عام اس سے کہ نظرِ ذات ہو یا بہ نظرِ غیر۔ تو جب جانبِ مخالف واقع نہ ہوا تو لامحالہ جانبِ موافق واقع ہوگا۔ تو مطلقہ عامہ صادق آئے گا۔ اور صدقِ اطلاق امرِ محال کو مستلزم ہے یعنی جب مثلاً لاشئی من الحجر بانسانٍ بالضرورۃ صادق ہو جائے تو اس کے عکس میں سے لاشئی من الانسان بحجر بالضرورۃ صادق ہوگا اور اگر یہ عکس صادق نہ ہو جائے تو اس کی نقیض جو بعض الانسان حجر بالامکان ہے وہ صادق ہوگی اور یہ مستلزم ہے بعض الانسان حجر بالفعل کے صدق کو تو جب اس کو اصل کیساتھ ملا کر یوں پڑھیں کہ بعض الانسان حجر بالفعل ولاشئی من الحجر بانسان بالضرورۃ تو بعض الانسان لیس بانسانٍ بالضرورۃ نتیجہ نکلے گا جو محال ہے بسبب سلب الشئی عن نفسہٖ ہونے کے اور جب صدقِ اطلاق محال ہوا تو اُس کا امکان بھی محال ہو الہٰذا صدقِ امکان محال ہوا ۔۱۲۔

۵۳ قولہ فقس الخ یعنی اسی طرح اس دلیل کا اجراء مشروطہ عامہ میں بھی ہے کہ سالبہ مشروطہ عامہ کا عکس اگر سالبہ نہ مانیں تو اس کی نقیض جو حینیہ ممکنہ ہے صادق ہوگی جس کا صدق مستلزم ہے حینیہ مطلقہ کی صدق کو اور صدقِ حینیہ مطلقہ محال ہے لہٰذا صدقِ حینیہ ممکنہ بھی محال ہوگا ۱۲ –

۵۴ قولہ المشہور ان الضروریۃ الخ متاخرین کہہ چکے ہیں کہ ضروریہ کا عکس دائمہ اور مشروطہ عامہ کا عکس عرفیہ عامہ ہے اور پہلے کے عکس پر یہ دلیل لے آئے ہیں کہ باوجودیکہ مثلاً حمار کو بھی ہم زید کا مرکوب کہہ سکتے ہیں لیکن فرض کرلیں کہ مرکوبِ زید منحصر ہے فرس ہی میں تو اِس صورت میں لاشئی من مرکوب زید بحمارٍ بالضرورۃ صادق ہے اور اِس کا عکس جو لاشئی من الحمار بمرکوب زید بالضرورۃ ہے وہ صادق نہیں کیونکہ اُس کی نقیض صادق ہے جو بعض الحمار مرکوب زید بالامکان ہے ۱۲

۵۵ قولہ ویرد علیہ الخ اسی دلیل پر جو ضروریہ کا عکس دائمہ ہونے پر متاخرین ذکر کر چکے ہیں اعتراض ہے کہ اس صورت کو تو کلیات میں لیکر ضرورت سے انفکاکِ دوام لازم آجائے گا۔ کیونکہ اگر ضروریہ کا عکس ضروریہ نہ ہو بلکہ دائمہ ہو تو ضروریہ سالبہ کلیہ کا عکس دائمہ کلیہ صادق آجائیگا بدون ضرورت کے جو ضروریہ کلیہ سے دائمہ کلیہ کے منفک ہونیکو مستلزم ہے جو ع

۵۱ قولہ انفکاک الدوام الخ لیکن حق بات یہ ہے کہ اگر ضرورت سے مراد ضرورتِ ذاتیہ اور امکان سے مراد سلب ضرورتِ ذاتیہ لیا جائے تو پھر ضروریہ کا دائمہ کو منعکس ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہاں اگر ضرورت بالمعنی الاعم لیا جاوے کہ چاہے بالنظر الی الذات ہو یا الی الغیر تو پھر ضروریہ کا عکس ضروریہ آنا ضروری ہوگا ۱۲۔ **۵۲ قولہ ومن ہٰہنا اختلفوا الخ** یعنی ضروریہ کے انعکاس میں اختلاف کی وجہ سے ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کے انعکاس پر بھی اثر پڑ رہا ہے کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت مساوات کی ہو اُس کی نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی اور ظاہر ہے کہ سالبہ ضروریہ کی نقیض موجبہ ممکنہ ہے اب اگر سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ ہی آجائے تو لازم ہے کہ موجبہ ممکنہ عامہ اور موجبہ ممکنہ خاصہ بھی کنفسہا منعکس ہوں اس لئے کہ نقیض المتساوئین متساویان مُسلّم قاعدہ ہے۔ اور اگر سالبہ ضروریہ کا عکس دائمہ ہو جائے تو موجبہ ممکنہ عامہ اور موجبہ ممکنہ خاصہ کنفسہا منعکس نہیں ہو سکیں گے ۱۲

انہ یلزم انفکاک[۵۱] الدوام عن الضرورۃ فی الکلیات ومن ہٰہنا[۵۲] اختلفوا فی انعکاس الممکنتین الموجبتین فمن یقول بانعکاس الضروریۃ کنفسہا یقول بانعکاسہما کذلک ومن لا فلا ثم الاختلاف[۵۳] انما ہو علی رأی الشیخ واما علی رأی الفارابی فمتفق علی انعکاسہما کنفسہما وہٰہنا[۵۴] شک للرازی فی الملخص وہو ان الکتابۃ ممکنۃ للانسان والممکن ممکن دائما والا لزم الانقلاب فالسلب الدائم ممکن فلو وقع مع الانعکاس لصدق لا شیٔ من الکاتب بانسان وہٰذا محال ولم یلزم من فرض الممکن والا لم یکن ممکنا فہو من الانعکاس وحلّہ[۵۵]

۵۳ قولہ ثم الاختلاف انما ہو الخ یعنی ممکنتین کے انعکاس کے بارہ میں اختلاف کا وقوع صرف شیخ کی رائے پر ہے جنہوں نے ذاتِ موضوع کو متصف بالوصف العنوانی ہونیکو بالفعل کہا ہے۔ فارابی نے چونکہ اس اتصاف کو بالامکان لیا ہے اس لئے اُس کی رائے پر ممکنتین کا انعکاس کنفسہا متفق علیہ بات ہوگی باقی اصل بات ابھی ہم آپ کے گوشگذار کر چکے کہ ضرورت کے معنی میں اختلاف ہے اور اُس اختلاف پر اس اختلاف کی بناء ہے کہ یا ضرورتِ مطلقہ مُراد ہوگی یا ذاتیہ پہلے معنی پر امکانِ سلب کے معنی ضرورتِ مطلقہ کی ہونگے اور موجبہ ممکنہ عامہ اس وقت مستلزم ہوگا موجبہ مطلقہ عامہ کے لئے تو شکلِ اول میں اس وقت فعلیتِ صُغریٰ کی اشتراط کی ضرورت نہیں ہوگی اور دوسرے معنی پر امکانِ سلب کے معنی ضرورتِ ذاتیہ کی ہونگے اور ممکنہ اس وقت مطلقہ عامہ کو مستلزم ہوگا تو فعلیتِ صغریٰ کے اشتراط کی حاجت نہیں ہوگی

ورنہ فارابی کی رائے کا لحاظ کرنے پر ممکنہ کا عکس بہر صورت ممکنہ ہی ہوگا اور دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں رہے گا کیونکہ انہوں نے ذاتِ موضوع کے وصفِ عنوانیٔ موضوع سے بالامکان متصف ہونیکی رائے قائم کی ہے کما مر فی الحملیات مفصلاً ۱۲ **۵۴ قولہ وہٰہنا شک للرازی الخ** یعنی دائمہ سالبہ کے کنفسہا منعکس ہونے میں امام رازیؒ نے کہا ہے کہ یہ تو غلط ہے اس لئے کہ یہ ایک امرِ محال کو مستلزم ہو رہا ہے۔ مثلاً کتابت کا ثبوت انسان کیلئے ممکن ہے اور ممکن ہمیشہ ممکن رہتا ہے لہذا ثبوتِ کتابت للانسان ہمیشہ ممکن ہوگا اور چونکہ احد الطرفین کا امکان مستلزم لامکان طرف الآخر ہوا کرتا ہے اس لئے سلب کتابت بھی انسان سے دائماً اور ہمیشہ ممکن ہوگا اور جب سلبِ کتابت دائما عن الانسان فرض کیا جائے تو لا شیٔ من الانسان بکاتب دائما جو کہ سالبہ کلیہ دائمہ ہے صادق ہوگا تو اس کا عکس لا شیٔ من الکاتب بانسانٍ دائماً جو سالبہ ہے یہ بھی صادق ہونا چاہیئے حالانکہ اس کا صدق محال ہے کیونکہ ہر کاتب بالضرورۃ انسان ہے۔ تو ظاہر ہے کہ یہ محال اصل سے لازم نہیں کیونکہ وہ تو ممکن ہے اور ممکن کے فرض وقوع سے محال لازم نہیں آیا کرتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ محال عکس سے پیدا ہوا تو لامحالہ عکس کے قاعدہ کو غلط کہا جائیگا یعنی سالبہ دائمہ کا کنفسہا منعکس ہونا معلوم ہوا کہ باطل ہے ۱۲ **۵۵ قولہ وحلّہ الخ** اس کا حاصل یہ ہے کہ دوام امکان اور امکانِ دوام میں فرق ہے اول کے معنی تو یہ ہیں کہ ثبوت یا سلب فی الجملہ دائم ہے اور دوسرے کے معنی یہ ہیں کہ دوامِ ثبوت یا دوامِ سلب ممکن ہے اور ظاہر ہے کہ پہلا دوسرے کو مستلزم نہیں لہذا یہ کہنا کہ سلبِ دائم ممکن ہے اس جگہ صحیح نہیں تو امام کا یہ قول کہ فالسلب الدائم ممکن

(خلاصہ) ماحصل بیانِ ماسبق کا یہ ہوا کہ اگر سالبہ ضروریہ کا عکس بھی سالبہ ضروریہ ہی ہے تو پھر ضروری ہے کہ موجبہ ممکنہ عامہ کا عکس بھی موجبہ ممکنہ عامہ ہی ہو کیونکہ متساوئین کی نقیضین بھی متساوی ہی ہوا کرتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر سالبہ ضروریہ کا عکس دائمہ ہے تو پھر موجبہ ممکنہ عامہ کا عکس ممکنہ عامہ نہ آئیگا۔ مگر سوچ سے یہ فرق کر لینا ضروری ہے کہ یہ اختلاف صرف شیخ کی رائے کی بناء پر متحقق ہے جنہوں نے ذاتِ موضوع کو وصفِ عنوانیٔ موضوع کے ساتھ بالفعل متصف ہونے کا قول کیا ہے ۴

انہ لایلزم من دوام الامکان امکان الدوام الاتری[۵۱] الی الامور الغیر القارۃ فان مکانہا دائم ودوامہا غیر ممکن بل یشک فی ان بقاء الحرکۃ محال لذاتہا ومن ہہنا[۵۲] یستبین ان ازلیۃ الامکان وامکان الازلیۃ لایتلازمان ہذا والخاصتان[۵۳] تنعکسان الی عامتین مع اللادوام فی البعض لان لادوام الاصل موجبۃ مطلقۃ وہی انما تنعکس جزئیۃ ولو تدبرت فی قولنا لاشیٔ من الکاتب بساکن مادام کاتبا لادائما تیقنت[۵۴] انہما لاتنعکسان کنفسہما ولاعکس[۵۵] للبواقی فان اخصہا الوقتیۃ وہی[۵۶] لاتنعکس الی الممکنۃ لصدق لاشیٔ من القمر بمنخسف بالتوقیت مع کذب بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان ومن[۵۷] السوالب جزئیۃ

۵۱ قولہ الاتری الخ حل مذکور کے لئے استشہاد کے طور پر کہہ رہے ہیں کہ امورِ غیر قارۃ الذات مثلاً حرکت کو لیجئے کہ اُسکے عدمِ اجتماعِ اجزاء کا امکان دائم ہے لیکن خود اُس کا دوام غیر ممکن ہے لہذا یہاں پر امکانِ دوام صادق نہیں آئے گا۔ تو جس طرح کہ اس میں شک نہیں اسی طرح ما نحن فیہ بھی بلا غبار ہے ۱۲۔ ۵۲ قولہ ومن ہہنا الخ یعنی دوامِ امکان کے امکانِ دوام کو مستلزم نہ ہونے کے سبب یہ بھی ظاہر ہو رہا ہے کہ ازلیتِ امکان اور امکانِ ازلیت بھی دونوں متلازم نہیں ہیں کیونکہ ازلیتِ امکان کے معنی یہ ہیں کہ امکانہ ازلیٌ یعنی اس شئے کا امکان ازل میں ثابت ہی تو اس صورت میں ازل ظرفِ امکان ہوا اور امکانِ ازلیت کے معنی ہیں ازلیتِ ممکنہ کے یعنی اس شئے کا ازلی ہونا ممکن ہے جس میں ازل ظرفِ وجود بن رہا ہے نہ کہ ظرفِ امکان یعنی اس شئی کا وجود مستمر ہے مسبوق بالعدم نہیں۔ تو ان دونوں چیزوں کے درمیان واضح فرق ہے دونوں ایک نہیں ہیں ۱۲ ۵۳ قولہ والخاصتان تنعکسان الخ یعنی مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے لئے مشروطہ عامّہ اور عرفیہ عامہ مقید بقید اللادوام الجزئی ہوکر عکس بن رہا ہے ۱۲ ۵۴ قولہ تیقنت الخ کیونکہ جب مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس حینیہ مطلقہ تھا اور مشروطہ خاصہ بمقابلۂ مشروطہ عامہ کے اور عرفیہ خاصہ بمقابلۂ عرفیہ عامہ کی خاص ہے اس لئے کہ در حقیقت یہ وہی عامے ہیں لیکن صرف خاصوں میں لا دوامِ ذاتی کی قید مزید آئی ہے تو یہ خاصے مقید ٹھیرے اور عامے مطلق اور مقید خاص اور مطلق عام ہوا ہی کرتا ہے۔ نیز جو شئے لازمِ عام ہو وہ بداہتہً خاص کو بھی لازم ہوتی ہے پس حینیہ مطلقہ جو مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس تھا اور اُن کو لازم تھا مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس بھی ہوگا اور اُن کو لازم بھی ہوگا لہذا کنفسہما عکس کا ہنا درست نہیں ۱۲ ۵۵ قولہ ولاعکس للبواقی الخ وہ قضیئے جن کے سوالب کا عکس نہیں ہے تو ہیں چہار بسائط میں سے اور پانچ مرکبات میں سے بسائط میں سے وقتیہ[۱] مطلقہ منتشرہ[۲] مطلقہ[۳] عامہ اور ممکنہ[۴] عامہ وہ قضایا ہیں جن کے سوالب کا عکس نہیں ہے اور مرکبات میں سے وقتیہ[۱]، منتشرہ[۲]۔ وجودیہ[۳] لادائمہ وجودیہ[۴] لاضروریہ اور ممکنہ عامّہ[۵] وہ قضایا ہیں جن کے سوالب کا عکس نہیں آیا کرتا اور ان کے عدم انعکاس کا سبب یہ ہے کہ ان تمام قضایا میں سے اخص ترین قضیہ وقتیہ ہے اب اس کے متعلق دلیل سے اگر ثابت ہو جائے کہ اس کا عکس نہیں تو اس سے بقیہ جتنے اعم قضیے ہیں خود ثابت ہو جائے گا کہ اُن کا بھی بطریقۂ اولیٰ عکس نہیں ہوگا چنانچہ وہی لاتنعکس کے ذیل میں وقتیہ کے عدمِ انعکاس کو مدلل طور پر ثابت کرکے بقیہ تمام آٹھ کے علومِ انعکاس پر اس کا یہ منعکس نہ ہونا دلیل بنجائیگی ۱۲ ۵۶ قولہ وہی لاتنعکس الخ کیونکہ مثلاً کوئی کہے کہ کوئی آدمی اس طرح لکھنے پر قادر نہیں کہ انگلیوں کو تو حرکت نہ ہونے دے اور لکھ لے یہ ایک وقتیہ سالبہ کلیہ ہے جسکا موضوع آدمی ہے اور لکھنے پر قادر نہ ہونا محمول ہے اور انگلیوں کو حرکت نہ ہونے دے یہ تعیینِ حالت و وقت کے واسطے قید ہے اب اس کا عکس لو۔ تو یہ ہوگا کہ بعض وہ چیزیں جو انگلیوں کی سکون کی حالت میں لکھنے پر قادر ہوں آدمی نہیں۔ سو یہ صریح جھوٹ ہے کیونکہ کتابت خاصۂ انسانی ہے تو جب اس ایک مادہ میں متخلف ہوا اور صادق نہ آیا تو قاعدہ کلیہ معلوم ہوا کہ اس کے عکس کے لئے منضبط نہیں ہو سکا اور جب اُن مذکورہ نو قضایا میں سے اس اخص کا عکس نہ آسکا تو بقیہ کا بطریق اولیٰ نہیں آسکے گا ۱۲۔ ۵۷ قولہ ومن السوالب الجزئیۃ الخ سوالبِ کلیہ کے عکوس سے فارغ ہونے کے بعد اب عکوسِ سوالبِ جزئیہ کو بیان کر رہے ہیں کہ صرف مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ ان میں سے منعکس ہو سکتے ہیں۔ اور دائمتان عامتان وجودیتان مطلقتان ممکنتان اور مطلقہ عامہ ان تمام کا عکس نہیں آیا کرتا۔ اس لئے کہ عمومِ موضوع ایک امرِ جائز ہے کہ ان میں ہو اور بعد الانعکاس سلبِ اعم از بعض اخص لازم آئے گا جو باطل ہے مثلاً بعض الحیوان لیس بانسانٍ بالضرورۃ صادق ہے اور اس کا عکس بعض الانسان لیس بحیوانٍ بالامکان صحیح نہیں یہ دلیل تو صرف دائمتین اور عامتین کے عکس میں چلائیں گے بقیہ سات قضایا میں نقیض اور دلیل خلف کو چلانا ہوگا ۱۲

لاتنعکس الا الخاصتان فانہما[۵۱] تنعکسان کنفسہا لان الوصفین متنافیان فی ذات واحدۃ بحکم الجزء الاول وقد اجتمعا فیہا بحکم الجزء الثانی فتلک الذات کما لم یکن ب ما دام ج لایکون ج مادام ب وھو المطلوب ومن[۵۲] الموجبات تنعکس الوجودیتان والوقتیتان والمطلقۃ العامۃ مطلقۃ عامۃ بالخلف والافتراض وھو ان نفرض ذات الموضوع شیئا ونحمل علیہ وصف الموضوع ووصف المحمول فنقول نفرض ج الذی ھو ب د فد ب ود ج فبعض ب ج بالفعل من الثالث والعکس وھو ان یعکس نقیض العکس لیرتد الی ماینافی الاصل و[۵۳] الدائمتان والعامتان حینیۃ مطلقۃ بالوجوہ المذکورۃ والخاصتان حینیۃ لادائمۃ واما الحینیۃ فلان لازم العام لازم الخاص واما اللادوام فلولاہ لدام العنوان فدام المحمول وقد فرض لادائما فصل عکس النقیض تبدیل[۵۴] نقیضی الطرفین مع بقاء الصدق والکیف

وعند[۵۵] المتاخرین

۵۱ قولہ فانہما تنعکسان کنفسہما الخ یعنی سالبہ جزئیہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کنفسہا منعکس ہوتے ہیں تو بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع مادام کاتباً بالضرورۃ لادائماً اس کا عکس ہوگا بعض الساکن لیس بکاتب مادام ساکناً بالضرورۃ لادائماً کیونکہ اس کا جزء اول سالبہ جزئیہ مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ مشروطہ عامہ ہے اور دوسرا جزء موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ ہے تو سکون اصابع ان ذات کاتب جب تک کہ اس کی ذات متصف بالوصف العنوانی ہو ممکن ہے تو جو ذات ایسی ہو کہ دونوں وصف اس میں متحقق ہوں جیساکہ محمول اس پر صادق نہیں آئے گا تاوقتے کہ وہ متصف بوصف الموضوع نہ ہو اسی طرح موضوع بھی اس پر صادق نہیں ہوگا تاوقتیکہ متصف بوصف المحمول ہو اور یہی معنی ہیں عکس کے۔ اور عرفیہ خاصہ کے عکس میں بھی یہی تقریر جاری ہوگی ۱۲

۵۲ قولہ ومن الموجبات الخ کبھی دلیل خلف سے قضایا کے عکوس میں کام لیا جاتا ہے جو ضم نقیض العکس مع الاصل لینتج المحال کا نام ہے اور کبھی مناطقہ دلیل افتراض سے مدعے ثابت کیا کرتے ہیں جو فرض ذات الموضوع شیئاً معیناً وحمل وصفی المحمول والموضوع علیہ لیحصل مفہوم العکس کا نام ہے اور ایک تیسری دلیل بھی ہے جس سے عکوس قضایا کے موقعہ پر کام لیتے ہیں اور اس کا نام دلیل عکس ہے وھو ان یعکس نقیض العکس لتحصیل ماینافی الاصل ۱۲

۵۳ قولہ والدائمتان والعامتان الخ یعنی دونوں دائمے اور دونوں عامے حینیہ مطلقہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں کیونکہ جب کل انسان حیوان بالضرورۃ یا دائماً۔ یا کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او دائماً مادام کاتباً صادق آجائے تو واجب ہے کہ اس کی عکس میں یہ قضایا صادق ہوں کہ بعض الانسان حیوان بالفعل حین ہو حیوان اور بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع کیونکہ اگر یہ عکس صادق نہ ہو تو ان کی نقیض چاہئے کہ صادق ہوں یعنی لاشئی من الحیوان بانسان دائماً مادام حیواناً اور لاشئی من متحرک الاصابع بکاتب دائماً مادام متحرک الاصابع اور جب اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ جوڑ دیں تو نتیجہ اس سے جو نکلے گا وہ محال ہوگا اس لئے اصل قضایا کے عکوس کی نقائض کو باطل ہی ماننا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ اصل قضایا کے عکوس خود صادق ہیں ۱۲۔

۵۴ قولہ ہو تبدیل نقیضے الطرفین الخ عکس کے دو قسم تھے عکس مستوی اور عکس نقیض پہلی قسم کو بیان کر چکے اب یہاں سے عکس نقیض کی تفصیلات بیان کرنا چاہتے ہیں اور پہلے اس کی تعریف کر رہے ہیں کہ عند القدماء عکس نقیض اس چیز کا نام ہے کہ قضیہ کے موضوع ومحمول دونوں کی الگ الگ نقیض لے کر نقیض محمول کو موضوع قرار دو اور نقیض موضوع کو محمول لیکن م

۲ ایجاب وسلب اور صدق میں اصل قضیئے کی تقلید کرنی ہوگی اسکے علاوہ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی کی ہے کہ کلیت جزئیت اور جہت قضیہ میں جو عمل عکس میں سوالب سے کرتے تھے وہ عکس نقیض میں موجبات کیساتھ کرنا ہوگا اور عکس نقیض کے سوالب کو عکس مستوی کے موجبات پر قیاس کرنا ہوگا۔ مثلاً کل آدمی جاندار ہیں یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اس کا عکس نقیض ہے کل بے جان لا انسان ہیں ۱۲۔

۵۵ قولہ وعند المتاخرین الخ چونکہ قدماء کی تعریف مفہومات شاملہ مثلاً شئے اور امکان وغیرہ سے منقوض ہے کیونکہ کل انسان شئی مثلاً صادق ہے اور اس کا عکس نقیض یعنی کل مالیس لشئی لیس بانسان بطریقہ قدماء صادق نہیں کیونکہ یہ قضیہ موجبہ ہے اور موجبہ وجود موضوع کو چاہتا ہے لیکن لاشئے کا مطلقاً وجود نہیں اس لئے یہ قضیہ ہی صادق نہ آئے گا اسی طرح لاشئے من اللاشئے بانسان صادق ہے اور اس کا عکس نقیض بطریق قدماء لے کر یعنی بعض اللا انسان (بقیہ صفحہ آئندہ)

جعل نقيض الثاني اولاً وعين الاول ثانياً مع مخالفة الكيف ومحافظة الصدق والمعتبر[٥١] في العلوم هو الاول وحكم[٥٢] الموجبات ههنا حكم السوالب في المستقيم وبالعكس[٥٣] والبيان البيان وههنا[٥٤] شك من وجهين الاول ان قولنا كل لا اجتماع النقيضين لا شريك البارى صادق مع ان عكسه كل شريك البارى اجتماع النقيضين كاذب ولك[٥٥] ان تلتزم صدقه حقيقية فافهم ومن[٥٦] ههنا امكن لك التزام تصادق الممتنعات كلها فكان[٥٧] الامتناع

(بقیہ صفحہ گذشتہ) لیس بشیٔ صادق نہیں اسی وجہ سے متآخرین نے اس تعریف سے عدول کیا کیونکہ ان کے نزدیک وہ قضیہ سالبہ بنے گا اور چونکہ سالبہ وجودِ موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے یہ قضیہ صادق ہوگا تو ان کے نزد عکس نقیض یہ ہے کہ نقیضِ محمول کو موضوع اور اصل قضیہ کے عین موضوع کو بلا پلٹا دینے کے محمول کرو اور کیفیت میں اصل قضیہ سے اختلاف نہ ہو تو یہ نیا قضیہ عکسِ نقیض ہوگا۔ مثلاً مثالِ مذکور میں کل بے جان انسان نہیں ہیں اس کا عکسِ نقیض ان دو باتوں میں ہے کہ لا انسان ہیں اور انسان نہیں ہیں۔ ان دونوں میں نازک فرق ہے کیونکہ لا انسان ہیں میں ایک صفتِ سلبی کا اثبات ہے اور انسان نہیں ہیں میں صفتِ ایجابی کا سلب ہے تو دونوں کا مطلب ایک نہیں ہوا۔ یہاں اور بھی طویل مباحث ہیں لیکن اسے چھوڑ کر اتنا سن لیجیے کہ دونوں طریقوں سے جو قضیہ بنایا جاتا ہے وہ اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے ۱۲

٥١ قولہ والمعتبر في العلوم الخ اسلئے کہ قدماء کی اصطلاح پر در حقیقت کوئی اعتراض نہیں وارد ہو سکتا کیونکہ وہ قضایا جن کی موضوعات مفہوماتِ شاملہ میں سے ہوں یا اُس کے محمولات اسی مفہوماتِ شاملہ کی نقیض ہوں اُس کا علومِ حکمیہ میں اعتبار ہی نہیں کیا جاتا تو اگر اس قسم کے قضایا اس سے خارج بھی ہو جائیں تو کچھ مضائقہ نہیں ۱۲۔

٥٢ قولہ وحکم الموجبات الخ یعنی جیسے مثلاً سالبہ کلیہ وہاں کنفسہا منعکس ہوا کرتا تھا اور جزئیہ منعکس ہی نہ ہوتا تھا اسی طرح یہاں بھی موجبہ کلیہ کنفسہا منعکس ہوگا اور جزئیہ منعکس ہی نہیں ہو سکے گا ۱۲۔

٥٣ قولہ وبالعکس الخ یعنی یہاں کے سوالب کا حکم وہاں کے موجبات کے حکم کی طرح ہے تو جیسا کہ وہاں موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ جزئیہ ہی کی طرف منعکس ہوتے تھے اسی طرح یہاں بھی سالبہ چاہے کلیہ ہو یا جزئیہ جزئیہ ہی کی طرف منعکس ہوگا ۱۲۔

٥٤ قولہ وہہنا شک الخ دو وجہ سے شبہ پڑتا ہے وجہ اول کو پہلے ذکر کرتے ہیں کہ مثلاً کل لا اجتماع النقیضین لا شریک الباری ایک صادق قضیہ ہے اور اس کا عکس نقیض ہے کل شریک الباری اجتماع النقیضین جو کاذب ہے کیونکہ موجبہ وجودِ موضوع کا تقاضا کرتا ہے حالانکہ شریک الباری اور اجتماع النقیضین کا کوئی فرد بھی پایا نہیں جاتا۔ نیز استدعاءِ موجبہ لوجود الموضوع سے قطع نظر کرکے بھی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی محمول موضوع کو ثابت ہو بدون اس کے کہ دونوں میں کوئی مناسبت ہو یہ عقل مان نہیں سکتی بلکہ عقل تو ایسی صورت میں عدمِ ثبوت کا جزم کر لیتی ہے ۱۲

٥٥ قولہ ولک ان تلتزم الخ شکِ مذکور الصدر کا جواب ہے کہ یہاں اصل اور عکس دونوں صادق ہیں کیونکہ عکسِ نقیض میں یہ تو ضروری نہیں کہ اگر اصل قضیہ خارجیہ ہو تو عکس بھی خارجیہ ہی ہو لہٰذا اصل قضیہ یہاں خارجیہ اور عکس حقیقیہ ہے تو معنی یہ ہو جائیں گے کہ اگر شریک باری بالفرض والتقدیر پایا جائے اور اس وصف سے متصف ہو تو اُس کے لئے اجتماع النقیضین ثابت ہے۔ اور اس میں کوئی خرابی نہیں کیونکہ ایک محال اگر کسی محالِ آخر کو مستلزم ہو یہ عند المناطقہ جائز ہے تو شریکِ باری کا تحقق بھی ایک امرِ محال ہے اور اجتماع النقیضین بھی ایک محال ہے تو ان کے ایکدوسرے کو مستلزم ہونے میں کوئی خرابی نہیں تو اس معنی کو لے کر اصل قضیہ بھی صادق ہے اور اس کا عکسِ نقیض بھی ۱۲۔

٥٦ قولہ ومن ہہنا الخ یعنی اسی وجہ سے کل ممتنعات کا تصادق ممکن ہے کہ مثلاً دو ایسے ممتنع امر لیں کہ دونوں سے موجبہ قضیہ بن جائے تو اس کے عکسِ نقیض کے بعد اُن میں سے ہر ایک کا دوسرے پر صدق ہوگا جیسے کہدیا جائے کہ کل لا جزء لا یتجزی لا خلاء۔ اس کا عکسِ نقیض یہ ہوگا کہ کل خلاء جزء لا یتجزی اور ظاہر ہے کہ خلاء اور جزء لا یتجزی دونوں ممتنع ہیں اور باوجود اسکے آپس میں ان دونوں ممتنعات کے تصادق کا التزام ہو رہا ہے ۱۲

٥٧ قولہ فکان الامتناع الخ التزامِ احد الممتنعین للآخر پر تفریع کر رہے ہیں کہ جب ممتنعات کا تصادق ثابت ہوا تو اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ امتناع عدمِ واحدِ شخصی ہے اس لئے کہ اگر امتناع اعدامِ متعددۂ متبائنہ کا نام ہوتا تو ممتنعات بھی اسی طرح متعدد اور متبائن ہوتے کیونکہ مبدء کا تعدد اور اُس کا تبائن دلیل ہے اُس کے مشتق من حیث ہو المشتق کے تعدد اور تبائن پر۔ اور جب معلوم ہوا کہ ممتنعات میں باہمی تصادق کی وجہ سے امتناع میں تعدد نہیں پایا جاتا تو ثابت ہوا کہ امتناع عدمِ واحدِ شخصی ہے وفیہ ما فیہ فافہم ۱۲

+ + + + +
+ +

عدم واحد کما ان الوجوب وجود واحد وبینا کذا التجویز فی استلزام
المحال مطلقا والثانی ولتمہد[۵۱] مقدمۃ ہی کلما لم یستلزم وجودہ رفع عدم
واقعی کان موجوداً دائماً والاستلزم وجودہ رفع ذلک العدم فنقول
قولنا کلما وجد الحادث استلزم وجودہ رفع عدمٍ فی الواقع حقٌ وہو
ینعکس بہذا العکس الی ماینافی المقدمۃ الممہدۃ وحلہ[۵۲] منع المنافات
بین الموجبتین اللزومیتین وان کان تالیہما نقیضین وہذہ شبہۃ الا
ستلزام ولہا تقریرات بمنزلۃ الاقدام فصل[۵۳] الموصل الی التصدیق حجۃ
ودلیل ولیس بد من مناسبۃ باشتمال واستلزام وینحصر[۵۴] فی ثلثۃ والعمدۃ
القیاس وہو[۵۵] قول مؤلف من قضایا یلزم عنہا لذاتہا قول آخر و
اخرجوا باللزوم الذاتی مایکون لمقدمۃ اجنبیۃ اما غیر لازمۃ کما فی
قیاس المساواۃ وہو المرکب من قضیتین متعلق محمول الاولی موضوع
الاخری نحو ا مساوٍ لب وب مساوٍ لج یلزم منہ بواسطۃ کل مساو
لمساوٍ لج مساوٍ لج ان ا مساوٍ لج فحیث[۵۶] یصدق تلک المقدمۃ

---

۵۱ قولہ ولتمہد مقدمۃ الخ عکسِ نقیض کے موقعہ پر کہا تھا کہ دو وجہ سے شبہ پڑتا ہے تو وجہِ اول للشک کو مع جوابات کے ذکر کر چکے اب شک کی وجہِ ثانی کو یہاں سے بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن مصنفؒ کہہ رہے ہیں کہ ایک مقدمہ اُس وجہِ شک کے بیان سے قبل بطور تمہید ہم رکھتے ہیں جس کے بعد شک کی تقریر واضح ہو جائے گی۔ مقدمہ یہ ہے کہ یہ مسلمات میں سے ہے کہ جس چیز کا وجود عدم واقعی کے رفع کو مستلزم نہ ہو وہ ہمیشہ موجود رہتا ہے اب اس مقدمہ کو مان لینے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ کلما وجد الحادث استلزم وجودہ رفع عدمہ فی الواقع اور یہ صادق ہے اب اِس کا عکسِ نقیض یہ ہے کہ کلما لم یستلزم وجودہ رفع عدمہ فی الواقع لم یوجد حالانکہ اس عکسِ نقیض کا مفہوم اُس مقدمۂ ممہدہ کے منافی ہے جس کا مقصد یہ تھا کہ جس چیز کا وجود عدمِ واقعی کے رفع کو مستلزم نہ ہو وہ ہمیشہ موجود رہتا ہے کیونکہ اس مقدمہ کا مدلول ثبوتِ وجودِ دائمی ہے اُس چیز کے لئے جس کا وجود اُس کے عدم واقعی کے رفع کو مستلزم نہ ہو ۱۲۔

۵۲ قولہ وحلہ الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل اور عکس دونوں ایسے قضیۂ موجبہ لزومیہ ہیں جن میں منافات نہیں ہاں احدہما کا تالی دوسرے کے تالی کا نقیض ہے اور اس میں کوئی عیب نہیں کیونکہ مقدم محال کا مستلزم للنقیضین ہونا جائز ہے ۱۲۔

۵۳ قولہ فصل الموصل الی التصدیق الخ ہر وہ شئے جس میں نظر و فکر کر کے ایک تصدیقِ مجہول تک پہنچائے وہ دلیل اور حجت کہلاتا ہے۔ دال اور مدلول کے درمیان ضروری ہے کہ مناسبت ہو اشتمال کی یا استلزام کی پھر دال یا مشتمل ہو گا مدلول پر جیسے قیاسِ اقترانی میں۔ یا مدلول مشتمل ہو گا دال پر جیسے کہ استقراء میں۔ یا ایک امرِ ثالث مشتمل ہو گا دال و مدلول دونوں پر جیسے تمثیل میں۔ تو اس وجہ سے حجت کے اقسام بھی تین ہوئے ۱۲۔

۵۴ قولہ ینحصر فی ثلاثۃ الخ اوّل[۱] قیاس ہے جس میں استدلال بحالِ کلی بر حالِ جزئی ہوتا ہے مثلاً کل انسان حیوانٌ و کل حیوانٍ جسمٌ فکل انسانٍ جسمٌ۔ کہ اس میں استدلال ہے حالِ حیوان سے جو کلی ہے اُس کی جزئی پر جو انسان ہے۔ دوم[۲] استقراء کہ وہ استدلال بحالِ جزئی بر حالِ کلی کا نام ہے جیسے کہیں کہ ہر ایک انسان اور طیور میں سے مضغ یعنی چابنے کے وقت فکِ اسفل ہلاتا ہے لہذا جمیع حیوانات ایسے ہونگے تو اس میں استدلال ہوا حیوانات کے جزئیات کے حال سے اُس کی کلی پر جو حیوان تھا۔ سوم[۳] قسم تمثیل ہے جو استدلال بحالِ جزئی بر حالِ جزئی آخر کا نام ہے مثلاً نبیذ حرام ہے اِس بناء پر کہ خمر حرام ہے اس لئے کہ دونوں جزئی مُسکر ہیں اور ۳ فقہاء کی اصطلاح میں قیاس اسی تمثیل کا نام ہے ۱۲

۵۵ قولہ وہو قول مؤلف الخ قول عام ہے چاہے لفظی ہو یا عقلی بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر قول سے ملفوظ مراد لیجائے تو مصنفؒ کا یلزم عنہا قولٌ آخر کہنا صحیح نہیں ہو گا کیونکہ تلفظ بالمقدمات مستلزم تلفظ بالنتیجہ نہیں لیکن اس کا جواب واضح ہے کیونکہ قولِ معقول لازم ہے قولِ ملفوظ کو اور نتیجہ لازم ہے قولِ ملفوظ کو لہذا قولِ معقول کو بھی فی الجملہ دخلِ لزوم ہوا ۱۲

۵۶ قولہ بحیث یصدق تلک المقدمۃ الخ یعنی نتیجہ صادق نہیں آئیگا۔ مگر وہاں جہاں یہ مقدمہ صادق ہو جیسے لزوم اور توقف میں کیونکہ لازمُ اللازم لازمٌ اور موقوف الموقوف علی شئی موقوفٌ علی ذالک الشئی اور جہاں یہ مقدمہ صادق نہ ہو وہاں استلزام متحقق نہیں ہو گا ۔۴

۴ جیسے تناصف میں کیونکہ نصف النصف نصف نہیں ہوتا بلکہ ربع ہوتا ہے ۱۲

۵۱ قولہ ولا یختل الحصر الخ اِس سوال مقدر کا جواب ہے کہ جو شئے مُوصِل الی التصدیق ہو وہ حجت ہے اور قیاس مساوات بھی موصِل ہے حالانکہ مساوات استقراء اور تمثیل میں سے کسی میں داخل نہیں تو اگر قیاس سے بھی اس کو خارج مانا جائے تو پھر حصرِ حجت فی الثلاث باطل ہو جائے گا اور مستقلاً اس کو قسم رابع ماننا پڑے گا ۱۲۔ ۵۲ قولہ لانہ موصل بالذات الخ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ مساوات اگرچہ موصل ہے لیکن بالذات نہیں بلکہ بالواسطہ یعنی بواسطۂ مقدمۂ اجنبیہ کے وہ موصل ہوا کرتا ہی اور ہمارا حصر فی الثلاث باعتبار مُوصِلِ بالذات ہی تو حصر مختل نہیں ۱۲

كاللزوم والتوقف يصدق تلك النتيجة وفيما لا فلا كالتناصف والتضاعف ولا يختل[51] الحصر باخراجه لانه[52] للموصل بالذات واما مع تلك المقدمة فراجع الى قياسين كما[53] انه قياس بالنسبة[54] الى ان ا مساوٍ لمساوٍ ج وتكرار[55] الحد بتمامه مادل[56] على وجوبه دليل واما لازمته[57] متناقضة في الحدود كما تقول جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر يلزم منه بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية ان جزء الجوهر جوهر ولا ادرى وجها قويا لاخراج هذا القسم فانه كالعكس المستوي سوى ان متناقضة الحدود والبعد عن الطبع جدا او فيه ما فيه ثم[58] ان اخذ اللزوم في نفس الامر فهما وان اعتبر بحسب[59] العلم

۵۳ قولہ کما انہ قیاس الخ یہ اس جوابِ بالا پر اعتراض ہے کہ قیاسِ مساوات کو موصِلِ بالذات نہ ماننا غلط ہے کیونکہ جب مقدمۂ اجنبیہ کا انضمام اس کے ساتھ ہو جائے اُس وقت تو یہ موصِلِ بالذات ہو جاتا ہے جیسا کہ کہدیا جاوے آ مساوی ہے اُس چیز کے جسکا جؔ مساوی ہے اور کل مساوٍ لمساوٍ مُساوٍ لہ جس سے لازم آرہا ہے کہ آ مساوی جؔ کے ہو۔ تو قیاسِ مساوات جب ثابت ہوا کہ مُوصِلِ بالذات ہے تو حصر مذکور اگرچہ باعتبار مُوصِل بالذات کے آپ مانیں جب بھی یہ حصر باطل رہے گا ۱۲ ۵۴ قولہ بالنسبۃ الخ اس اعتراضِ بالا کا جواب دیتے ہیں کہ ہمارا کلام مُوصِلِ واحد بالذات میں ہے اور قیاسِ مساوات واحد نہیں کیونکہ مقدمۂ اجنبیہ کے ملانے سے اُس کی وحدت جاتی رہتی ہے تو اگرچہ قیاسِ مساوات کو بعد انضمامِ مقدمۂ اجنبیہ کوئی موصِل بالذات بھی قرار دے لیکن جب وہ قیاس واحد نہیں بلکہ دو قیاس ہیں اور کلام قیاسِ واحد کا ہے تو حصر ٹھیک رہا ۱۲۔ ۵۵ قولہ وتکرار الحد الاوسط الخ کلامِ سابق کا تتمہ ہے کہ قیاس میں حدِ اوسط کا متکرر ہونا ضروری ہے اور قیاسِ مساوات میں یہ بھی مفقود ہے کیونکہ اُس میں کبریٰ کا موضوع صغریٰ کے محمول کے متعلق ہے تو آ مساوٍ لبؔ وبؔ مساوٍ لجؔ میں متکرر بؔ ہے اور محمول مساوٍ لبؔ ہے تو جو شئے کہ صغریٰ میں محمول ہے وہ کبریٰ میں موضوع نہ ہوا۔ تو حدِ اوسط کا تکرار نہ آیا ۱۲۔

۵۶ قولہ مادل علی وجوبہ الخ اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ قیاس میں حدِ اوسط کا متکرر ہونا ضروری ہے لیکن اندراج فی الجملۃ بھی اگر کہیں متحقق ہو تو بھی کافی ہے باقی مجیب کا یہ کہنا کہ بتمامہ حدِ اوسط کا تکرار ہو اس پر کوئی دلیل نہیں کہ اِس خاص نہج پر ہونا چاہئے تو جواب ہو گیا فتفکر وتدبر ۱۲ ۵۷ قولہ واما لازمتہ متناقضۃ فی الحدود الخ یہ قول عطف ہے پچھلے قول یعنی اِمّا غیر لازمۃ پر اور مراد اس کی م

ہو واضح ہے تو تطویل کی ضرورت نہیں ۱۲۔ ۵۸ قولہ ثم ان اخذ اللزوم الخ چوں کہ قیاس کی تعریف میں لزوم کا اعتبار ہے اور اُس کی دو قسم ہیں لزوم بحسب نفس الامر اور لزوم بحسب العلم اس لئے مصنف کہہ رہے ہیں کہ یہاں اگر معنئے اُولیٰ لیا جاوے تو یہ بہتر اور احسن ہے کیونکہ لزوم کے معنی امتناع انفکاک کے ہیں اور یہ معنی یہاں متحقق ہے یعنی اگر نفس الامر میں قضایا متحقق ہوں تو قولِ آخر یعنی نتیجہ متحقق ہو جائے گا عام اس سے کہ اُس کو کوئی پہچانے یا نہ پہچانے ۱۲۔ ۵۹ قولہ وان اعتبر بحسب العلم الخ یعنی لزوم کے معنی ثانی اگر مراد لئے جائیں تو بھی لے سکتے ہیں اور یہی معنی ثانی مشہور بھی ہے لیکن اِس معنی پر لزوم صحیح نہیں ہوتا کیوں کہ قیاس کے مقدمات پر علم حاصل ہو جانے سے علم بالنتیجہ بھی ہو یہ ضروری اور لازمی نہیں تو پھر تصحیح کی توجیہ یہ ہوگی کہ لزوم سے مراد استعقاب ہی یعنی بعد میں ہونا جسکا مطلب یہ ہوگا کہ حصولِ نتیجہ بعد علم بالقیاس کے ہوگا ۱۲۔

۹۱ قولہ ذالک علی سبیل العادۃ الخ نظر اور فکرِ انسان جب کہ وہ صحیح ہو اُس سے افادہ کے حاصل ہونے کی جو کیفیت ہے کہ کس طرح بعد القیاس علم بالنتیجہ حاصل ہو جاتا ہے تو اِس نظرِ صحیح کے مفید للعلم ہونے میں چار مذاہب مُعتد بہا ہیں پہلا[1] ابو الحسن اشعری کا دوسرا[2] معتزلہ کا تیسرا[3] حکماء کا چوتھا امام رازیؒ کا تو علی سبیل العادۃ کے قائل ابو الحسن ہیں کہ عادتِ الٰہیہ ایسی ہی جاری ہے کہ بعد النظر فیضان نتیجہ فرماتے ہیں بدون وجوب کے جیسے بعد مماستہ النار احراق یا بعد شرب ماء سیرابی اور بعد الطعام آسودگی کہ مماست شراب اور اکل کو احراق سیرابی اور آسودگی میں کوئی دخل نہیں بلکہ یہ تمام باری تعالیٰ کی قدرت اُس کے اختیار سے حاصل ہوتے ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کو قدرت ہے کہ اِحراق بلا مماستِ نار اور مماست بلا اِحراق کو پیدا کر لے معتزلہ[2] کہتے ہیں کہ نظرِ صحیح وہ فعل ہے جو بندہ سے بالمباشرۃ یعنی بلا واسطہ صادر ہو اور پھر اُس سے دوسرا فعل پیدا ہو جائے جو علم بالنتیجہ ہے اور اگر صدورِ فعلِ اوّل از عبد واسطہ سے ہو تو اُسے تولید کہتے ہیں جیسے حرکت مفتاح بواسطۂ ید۔ تو ان کے خیال میں علم بالنتیجہ باعتبار تولید کے ہے یعنی بواسطۂ نظرِ صحیح کے تو گویا کہ ان کی رائے یہ ہے کہ نظرِ صحیح مُوجب نتیجہ ہی ہے اور حکماء[3] کہتے ہیں کہ نظر کی وجہ سے ذہن میں استعدادِ تام پیدا ہو جاتا ہے واہب فیّاض سے فیضانِ نتیجہ کا تو وجودِ نتیجہ ان کی خیال میں بطریقہ اعداد کے ہوا گویا اِن کے مسلک پر بھی جس وقت استعداد کامل ہو جائے تو اُس وقت مبدءِ فیاض کیطرف سے نتیجہ کا فیضان ضروری ہے ۱۲ اور امام[4] رازیؒ فرماگئے ہیں کہ نظرِ صحیح کے بعد نتیجہ کا حاصل ہو جانا واجب ہے یعنی لزومِ عقلی سے نتیجہ لازم اور واجب ہے اُس نظر سے وہ متولد نہیں یعنی ان کی رائے یہ ہے کہ نظرِ صحیح کے بعد عقلاً نتیجہ کا وجود واجب اور لازم ہے نظر کو نتیجہ کے پیدا کرنے میں کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ مصنفؒ کے نزدیک بھی انکی یہ رائے درست معلوم ہو رہی ہے باقی اگر آپ کو اِن آبحاث کے متعلق سیر حاصل تبصرہ حاصل کرنے کا شوق ہو تو علمِ کلام کے مدوّن شدہ کتابوں میں ٹٹول کر اپنی تشنگی بجھا دیجئے۔ کیونکہ یہ مقام ان تفصیلات میں جانے کا نہیں ۱۲۔

وهو الاشهر فالمراد الاستعقاب بعد تفطن الاندراج كما قال ابن سينا وذلك على سبيل العادة[91] او التوليد او الاعداد على اختلاف المذاهب وهو استثنائي[92] ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بهيئة والاقتراني[93] فان تركب من الحمليات الساذجة فحملي والا فشرطي وموضوع المطلوب يسمى اصغر وما هو فيه الصغرى ومحموله[94] الاكبر وما هو فيه الكبرى والمتكرر الاوسط[95] والقضية التي جعلت جزء قياس مقدمة وطرفاها حدا واقتران الصغرى بالكبرى قرينة وضربا وهيئة نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب شكلا فالاوسط[96] اما محمول

۹۲ قولہ وہو استثنائی الخ یعنے اگر نتیجہ یا النقیض نتیجہ بہیئتہٖ اُس میں موجود ہو تو وہ قیاس استثنائی ہے ورنہ اقترانی۔ پھر یہ استثنائی دو قسم پر ہے کیونکہ اگر صرف حملیات سے مرکب ہو تو اُس کو حملی ورنہ شرطی نام رکھیں گے اور نتیجہ کا موضوع اصغر اور اُس کا محمول اکبر کہلاتا ہے اور جو لفظ قیاس میں مکرر آجائے اُسکا حدِ اوسط نام ہے ۱۲۔

۹۳ قولہ والا فاقترانی الخ مفہوم کے اعتبار سے استثنائی اور اقترانی میں چنداں تفاوت نہیں مگر طرزِ ادا اور عبارت میں البتہ دونوں مختلف ہوتی ہیں مثلاً جب آفتاب غروب ہوتا ہے تو رات شروع ہو جاتی ہے لیکن آفتاب تو غروب ہو گیا تو نتیجہ یہ کہ رات شروع ہو گئی یا مثلاً یہ عدد یا طاق ہو گا یا جُفت مگر طاق تو نہیں ہے تو نتیجہ یہ کہ جفت ہے۔ یہ دونوں قیاس استثنائی کی مثالیں ہوئیں اور ان قیاسوں کا نام استثنائی اس لئے ہے کہ حروفِ استثناء میں سے کوئی نہ کوئی حرف اس میں آیا کرتا ہے ۱۲

۹۴ قولہ ومحمولہ الاکبر الخ کیونکہ موضوع کی نسبت محمول اکثر عام اور کثیر الافراد ہوا کرتا ہے اور قیاس کے دو مقدموں میں سے جس میں اصغر ہو وہ صغریٰ اور جس میں اکبر ہو وہ کبریٰ ہوا کرتا ہے ۱۲

۹۵ قولہ الاوسط الخ کیونکہ موضوعِ نتیجہ کو محمولِ نتیجہ تک پہنچانے میں یہی واسطہ ہوا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ سمجھ لیجئے کہ اس اعتبار سے کہ حدِ اوسط دونوں مقدموں میں کس کا موضوع اور کس کا محمول ہے قیاس کی چار صورتیں ہوتی ہیں جن کو اشکالِ اربعہ نام رکھا گیا ہے ۱۲

۹۶ قولہ فالاوسط اما محمول الخ یہاں سے اشکالِ اربعہ کا بیان شروع ہوا۔ حدِ اوسط[1] اگر پہلے مقدمہ میں محمول اور دوسرے میں موضوع ہو تو وہ شکلِ اول ہو گی۔ جو بدیہی الانتاج ہے اور اگر حدِ اوسط[2] دونوں میں محمول ہو تو شکلِ ثانی اگر[3] دونوں میں موضوع ہو تو شکلِ ثالث اور اگر[4] عکس شکلِ اول ہو یعنی صغریٰ میں موضوع ہو اور کبریٰ میں محمول تو وہ شکلِ رابع ہے ۱۲۔

+ + + + + + + + + + + + + +

+ + + +

۵۱ قولہ لانہ علی نظم طبعی الخ یعنی تمام اشکالِ اربعہ میں سے شکلِ اول قریب الفہم ہے یعنی شکلِ اول کے پیرایہ میں مطالب کو منتظم کرنے سے ذہن نتیجہ کی طرف آسانی کے ساتھ منتقل ہوتا ہے اس لئے یہ شکل بدیہی الانتاج ہے اور سب سے بڑھ کر پسندیدگی اس میں ہے کہ استدلال اسی طرز پر ہو ۱۲۔ ۵۲ قولہ یرتد الخ کیونکہ اگر شکلِ ثانی میں کبریٰ اور شکلِ اول میں صغریٰ اور شکلِ رابع میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں کا عکس کرلیا جائے تو شکلِ اول بن جاوے گی ۱۲۔ ۵۳ قولہ ستۃ عشر الخ کیونکہ صغریٰ چار طرح کا ہونا ممکن ہے۔ موجبہ کلیہ۔ موجبہ جزئیہ۔ سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ اور یہی چار قسمیں کبریٰ کی ہونگیں تو چار چوکے سولہ قسمیں ہوئیں جن کو ضروب کہتے ہیں۔ ان میں سے شکلِ اول میں بارہ ضروب عقیم اور غیر منتج ہیں اور صرف چار منتج ہیں۔ ۱۲

الصغرى وموضوع الكبرى وهو الاول لانه[51] على النظم طبعي او محمولها فالثاني وهو اقرب من الاول حتى ادعى بعضهم انه بين او موضوعهما فالثالث او عكس الاول فالرابع وهو ابعد جدا حتى اسقطه الشيخان عن الاعتبار وكل يرتد[52] الى الآخر بعكس ما تخالفا فيه ولا قياس من جزئيتين ولا سالبتين والنتيجة تتبع اخس المقدمتين كما وكيفا بالاستقراء ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ليلزم الاندراج واحتمال الضروب في كل شكل ستة عشر[53] واسقط ههنا بشرط الايجاب ثمانية وبشرط الكلية اربعة فبقي[55] اربعة الموجبتان مع الكليتين منتجة للمطالب الاربعة بالضرورة وذلك من خواصه كالايجاب الكلي وههنا شك مشهور

۵۴ قولہ ویشترط فی الاول الخ ایجابِ صغریٰ کی شرط اس لئے ہے کہ صغریٰ کا موضوع جو بعینہٖ موضوعِ نتیجہ ہے پہلے حدِ اوسط کے ذیل میں داخل ہوئے تب جا کر وہ حکم جو کبریٰ میں حدِ اوسط پر لگایا گیا ہے اُس تک پہنچے گا۔ اور کلیتِ کبریٰ اس لئے کہ اگر کبریٰ کلیہ نہ ہو تو اُس میں موضوع یعنی حدِ اوسط کے بعض افراد پر حکم ہوگا اور بعض خارج رہینگے اور جب بعض خارج رہیں تو احتمال ہے کہ شاید بعض خارج شدہ میں موضوعِ صغریٰ بھی ہو تو اس صورت میں بھی حکم اُس تک نہ پہنچا اور نتیجہ نہ نکلا ۱۲

۵۵ قولہ فبقی اربعۃ الخ یعنی آٹھ ضروب شکلِ اول سے ایجابِ صغریٰ کی قید نے حذف کردیں مثلاً ۱ صغریٰ سالبہ کلیہ ہو اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو یا ۲ صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہو یا ۳ صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ بھی سالبہ کلیہ یا ۴ صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ یا صغریٰ سالبہ جزئیہ مع ہٰذہ الشقوق للبینۃ جس سے چار اور شقوق نکلینگی اسی طرح چار ضروب کبریٰ میں کلیت کے شرط نے اُڑا دیں وہ مثلاً ۱ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہونے کی صورت یا ۲ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ یا ۳ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ یا موجبہ جزئیہ یا سالبہ جزئیہ یہ آٹھ اور چار کل بارہ ضرب حذف ہوکر صرف چار صورتیں باقی رہیں یعنی صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ بھی موجبہ کلیہ یا ۲ صغریٰ موجبہ کلیہ تو کبریٰ سالبہ کلیہ ۳ صغریٰ موجبہ جزئیہ تو کبریٰ موجبہ کلیہ یا ۴ صغریٰ موجبہ جزئیہ تو کبریٰ سالبہ کلیہ۔ صحیح الانتاج ضروب اربعہ یہی اخیر کے ہیں ۱۲

۵۶ قولہ تتبع اخس المقدمتین الخ یعنی نتیجہ کے بارہ میں یہ قاعدہ کلیہ یاد رہے کہ ہمیشہ نتیجہ اَخس و اَدون بحسب المرتبۃ کا تابع ہوتا ہے ۲ یعنی اگر دو مقدمے ایجاب و سلب اور کلیت و جزئیت میں مختلف ہوں تو سالبہ اور جزئیہ نتیجہ نکلے گا کیونکہ ایجاب سے سلب اَخس ہے اور کلیت سے جزئیت ادون ہے۔ پس شکلِ اول کے ضربِ اول میں موجبہ کلیہ نتیجہ ہوگا۔ کیونکہ وہاں دونوں برابر ہیں اور ضرب دوم میں سالبہ کلیہ ہوگا کیونکہ اُس میں ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ ہے اور سالبہ اَخس ہے موجبہ سے اور ضربِ ثالث میں موجبہ جزئیہ نتیجہ ہوگا کیونکہ وہاں ایک موجبہ جزئیہ ہے اور دوسرا موجبہ کلیہ اور دونوں میں اَخص موجبہ جزئیہ ہے اور ضربِ رابع چونکہ سالبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ پر مشتمل ہے اس لئے نتیجہ سالبہ جزیہ ہوگا ۱۲۔

۵۷ قولہ وہہنا شک مشہور الخ نتیجہ کا توقف جو کبریٰ کی کلیت پر رکھا گیا ہے اسمیں شبہہ ہے کہ اِس سے دور لازم آرہا ہے جو ایک امرِ محال ہے اور دور اس لئے لازم آرہا ہے کہ اس شکلِ اول میں نتیجہ موقوف ہے کلیتِ کبریٰ پر اور کلیتِ کبریٰ موقوف ہے نتیجہ پر اور ظاہر ہے کہ یہ دور ہے۔ اور کلیتِ کبریٰ نتیجہ پر موقوف اس بنا پر ہے کہ اصغر تو فی الجملہ اوسط ہی میں سے ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایکدوسرے پر موقوف ہوا جو تقدمِ شئی علی نفسہٖ ہونیکے سبب دور ہے اور مستلزمِ محال خود ۶

۶ محال ہوا کرتا ہے اس لئے نتیجہ کا کلیتِ کبرےٰ پر موقوف ہونا بھی محال ہوگا ۱۲

۵۱ قولہ وحلّہ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ موقوف یہاں عینِ موقوفٌ علیہ نہیں ہے حتّٰے کہ دور لازم ہو کیونکہ کبریٰ کی کلیت میں جس حکم کا لحاظ ہے وہ حکمِ اجمالی ہے اور نتیجہ میں جو حکم ہے وہ تفصیلی ہے تو موقوف علیہ امرِ اجمالی اور موقوف امرِ تفصیلی ہونے کے سبب موقوف بعینہٖ موقوف علیہ نہیں کیونکہ اجمالی اور تفصیلی میں بہت تفاوت ہے جب اس میں موقوف علیہ مغائر ہوا موقوف کے تو توقفِ شئے علیٰ نفسہٖ لازم نہیں آیا ۱۲ **۵۲ قولہ الثانی** شکل اول میں دوسری وجہ سے جو شبہہ ہے وہ یہ ہے کہ اس میں ایجابِ صغریٰ کی شرط صحیح نہیں کیونکہ الخلاء لیس بموجودٍ و کل مالیس بموجودٍ لیس بمحسوسٍ اس کا نتیجہ نکلتا ہے حالانکہ اس شکل میں صغریٰ سالبہ ہے ۱۲-

من وجهين[۱] لاول ان النتيجة موقوفة على كلية الكبرىٰ وبالعكس لان
الاصغر من جملة الاوسط فدار و[۵۱]حلّه ان التفصيل موقوف على الاجمال
والحكم يختلف باختلاف الاوصاف فلا اشكال الثاني[۵۲] ان قولنا
الخلاء ليس بموجود وكل ماليس بموجود ليس بمحسوس منتج مع ان الصغرىٰ
سالبة بل كلما تكررت النسبة انتجت و[۵۳]حلّه لما قيل انها موجبة سالبة
المحمول يدل على ذلك جعل النسبة السلبية مراٰة للافراد فے
الكبرىٰ اقول ولك ان تستدل من ههنا على عدم استدعاء تلك
الموجبة الوجود فتدبر وفے[۵۴] الثاني اختلاف المقدمتين في الكيف
وكلية الكبرىٰ والا يلزم الاختلاف وهو دليل العقم فينتج[۵۵] الكليتان
سالبة كلية والمختلفان كما سالبة جزئية بالخلف[۵۶]

۵۳ قولہ وحلّہ الخ خلاصہ یہ ہے کہ معترض کے خیال میں مثالِ بالا کا صغرٰے جو سالبہ دکھائی دیا یہ غلط ہے کیونکہ وہ موجبہ ہی ہے ہاں چونکہ موجبہ سالبۃ المحمول ہے اس لئے سلب پر بھی اگرچہ مشتمل ہے لیکن ہے موجبہ اس لئے اگر مثالِ مذکور منتج ہوا تو پوری شرط کے مطابق ہوا ۱۲ **۵۴ قولہ وفی الثانی اختلاف المقدمتین الخ** یعنی شکلِ ثانی کے انتاج کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کے دونوں مقدمے ایجاباً و سلباً مختلف ہوں اور کبریٰ اس کا ہمیشہ کلیہ ہی ہو اسلئے کہ جب حدِ اوسط دونوں قضیوں میں محمول ہے اور فرض یوں کیا جائے کہ دونوں قضئیے ایجاب و سلب میں مختلف نہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ دونوں قضیوں کی موضوع کلئی واحد کے ذیل میں داخل ہیں جو دونوں قضیوں میں محمول واقع ہے اب ان موضوعین سے نتیجہ ترتیب دیا جائے اور ایک نیا قضیہ ایسا بنے کہ صغریٰ کا موضوع اُس کا موضوع ہو اور کبریٰ کا موضوع اُس کا محمول ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ کبریٰ کا موضوع ایک کلی ہے جس کے ذیل میں صغریٰ کا موضوع داخل ہے اور یہ اُس کا ایک فرد ہے حالانکہ ممکن ہے کہ ایسی دو چیزیں ایک کلی کی فرد قرار دی گئی ہوں جو ایکدوسرے کی ذیل میں نہ آسکیں مثلاً کل انسان جاندار ہیں اور کل گھوڑے جاندار ہیں یہ ایک قیاس ہے شکلِ ثانی کے پیرایہ میں جس کے دونوں مقدموں سے پایا جاتا ہے کہ انسان اور گھوڑے ایک کلی یعنی جاندار کے ذیل میں ہیں۔ اب نتیجہ نکالو تو یہ نکلا کہ کل انسان گھوڑے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے باقی یہ دعویٰ کلیہ نہیں کیونکہ دونوں قضیوں کے موضوعات میں اتفاقاً اگر تساوی یا عام خاص مطلق کی نسبت ہوتی تو پھر نتیجہ ٹھیک نکلے گا۔ مختصر یہ کہ شکلِ ثانی کی وہ ضروب جن میں دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں مختلف نہ ہوں ۴ عقیم لا ولد اور غیر منتج ہیں اسی وجہ سے صرف چار ضروب اس شکل میں منتج ہوتی ہیں ۱۲- **۵۵ قولہ فینتج الکلیتان الخ** چار ضروب نتیجہ اس میں بھی متحقق ہیں پہلا[۱] جب کہ صغرٰے موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو جیسے کل انسان حیوان ولاشئی من الحجر بحیوانٍ فلاشئی من الانسان بحجرٍ دوم[۲] صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبرٰے موجبہ کلیہ جیسے لاشئی من الحجر بانسانٍ و کل ناطقٍ انسان فلاشئی من الحجر بناطقٍ تیسرا[۳] جب کہ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو جیسے بعض الحیوان انسان ولاشئی من الحجر بانسانٍ فبعض الحیوان لیس بحجرٍ چوتھا[۴] جب کہ صغرٰے سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو جیسے بعض الحیوان لیس بانسانٍ و کل ناطقٍ انسان فبعض الحیوان لیس بناطقٍ یہ تھی تفصیل شکلِ ثانی کی اُن ضروبِ اربعہ کی جو عقیم نہیں ہیں فتذکر ۱۲ **۵۶ قولہ بالخلف الخ** یعنی ینتج بالخلف مطلب یہ ہے کہ سوائے شکلِ اول کے کہ وہ بدیہی الانتاج ہے اور اُس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں بقیہ تمام اشکال کے انتاج پر دلیل قائم کرنی پڑتی ہے اور عام طور پر وہ دلیلِ خُلف ہوا کرتی ہے مثلاً شکلِ ثانی کے ضروبِ اربعہ کا انتاج دلیلِ خُلف سے یوں ثابت کریں گے کہ مثلاً جب

(بقیہ مضمون بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) لاشئی من الانسان بحجر و کل انسانٍ حیوان فلاشئی من الحجر بحیوانٍ کو اگر صادق نہ مانا جائے تو اس کی نقیض یعنی بعض الانسان حجر کو صادق ماننا پڑے گا اور جب اُس کو اُس کے کبریٰ سے ملا کر یوں پڑھا جاوے کہ بعض الانسان حجرٌ و لاشئی من الحجر بحیوانٍ تو شکل اول اس سے بن کر بعض الانسان لیس بحیوانٍ اس کا نتیجہ نکلے گا اور یہ بعینہٖ صغرٰے کی نقیض ہے جو کل انسانٍ حیوانٌ ہے تو یہی خلافِ معروض کا لزوم ہے جو نہ شکلِ اول کے بدیہی الانتاج ہونے کے سبب اُس کی غلطی پر محمول کر سکتے ہیں اور نہ کبریٰ کی غلطی پر کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے تو لامحالہ یہ غلطی صغریٰ کی تسلیم کرنی پڑیگی جو نتیجہ کی نقیض ہے جس سے مجبوراً ماننا پڑے گا کہ نکلا ہوا نتیجہ حق تھا اور نقیضِ نتیجہ باطل ١٢

او بعكس الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة وفي الثالثة[51] ايجاب الصغرى مع كلية احدهما لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية او الكلية مع الموجبة الجزئية موجبة جزئية و مع السالبة الكلية او الكلية مع السالبة الجزئية سالبة جزئية بالخلف او بعكس الصغرى او الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة او بالرد الى الثاني بعكسها وفي الشفاء ان هذين وان رجعا[52] الى الاول فلهما خاصة وهي ان الطبع في بعض المقدمات ان احد الطرفين متعين للموضوعية او المحمولية حتى لو عكس كان غير طبعي فالتاليف الطبعي ربما لم ينتظم الا على احد هذين فليس عنهما غنية هذا و في الرابع[53]

[51] قولہ وفی الثالث الخ یعنی شکلِ ثالث کا انتاج مشروط ہے صغریٰ کے موجبہ ہونے اور دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کے کلیہ ہونے پر اور اس میں چھ[6] ضربیں بنتے ہیں تین ایجابِ جزئی کا اور تین سلبِ جزئی کا نتیجہ دیتے ہیں مثلاً اس کی ضربِ اوّل کی مثال جس میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ بھی موجبہ کلیہ ہو جیسے کل انسانٍ حیوانٌ و کل انسانٍ ناطق فبعض الحیوان ناطق دوسرا[2] ضرب وہ جس میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبرٰے سالبہ کلیہ ہو مثلاً کل انسانٍ حیوان ولاشئی من الانسان بحجر فبعض الحیوان لیس بحجر تیسری[3] قسم جس میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہو جیسے کل انسانٍ حیوان و بعض الانسان کاتب فبعض الحیوان کاتبٌ چوتھی[4] قسم جس میں صغرٰے موجبہ جزئیہ اور کبرٰے موجبہ کلیہ ہو جیسے بعض الحیوان انسانٌ و کل حیوانٍ متنفسٌ فبعض الانسان متنفس۔ پانچویں[5] قسم جس میں صغرٰے موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو جیسے بعض الحیوان انسان ولاشئی من الحیوان بجمادٍ فبعض الانسان لیس بجماد (اس لئے کہ کل انسان جب جماد نہیں تو بعض سے تو سلبِ جماد بطریق اولیٰ درست ہے) چھٹی[6] قسم جس میں صغرٰے موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہو جیسے کل حیوانٍ جسمٌ و بعض الحیوان لیس بضاحکٍ فبعض الجسم لیس بضاحکٍ ١٢۔

[52] قولہ وان راجعا الی الاول الخ شیخ کے کلامِ مذکور سے اِس وہم کا دفعیہ کر رہے ہیں کہ جب شکلِ ثانی و ثالث اول کی طرف لوٹ سکتے ہیں تو اس دو کی حاجت ہی کیا ہے اور جب کہ شکلِ اول انتاج کیلئے کافی ہے تو شکلِ ثانی و ثالث کے بیان کرنے سے پھر کیا فائدہ ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ یہ دونوں شکلیں شکلِ اول کی طرف لوٹائی جا سکتی ہیں مگر ان دونوں کے لئے بھی کچھ نہ کچھ خصوصیات ایسی ہیں جو کہ اوروں میں نہیں پائی جاتی ہیں ٢ اور اُسی خاصیت کی وجہ سے ان کا اعتبار بھی کیا گیا۔ وہ خاصہ یہ ہے کہ بعض مقدمات میں احد الطرفین موضوع یا محمول ہونے کیلئے متعین ہوا کرتے ہیں حتیٰ کہ اگر اُس کا عکس کیا جائے تو عکس غیر طبعی ہو گا۔ پس طبعی تراکیب بغیر ان دونوں شکلوں کے درست نہیں رہ سکتیں۔ اس لئے ان دونوں شکلوں سے ہم مستغنی نہیں ہو سکتے ہیں ١٢۔

(فائدہ) شکلِ اول کی طرف شکلِ ثانی کو دلیل خلف سے پلٹائینگے بدیں طور کہ نتیجہ کے نقیضین کو لے کر اُس کو قیاس کا صغریٰ کر دیا جائے اور کبریٰ کو اپنی حالت پر رہنے دیا جائے تو اس سے شکلِ اول بنجاوے گی۔ جو کہ صغریٰ کی نقیض کو منتج ہو گی جو خلاف ہے اس لئے یہ ثابت ہو گیا کہ نتیجہ حق ہے اور نقیض نتیجہ باطل ہے اور یہ تردید کبریٰ کے عکس سے بھی ہو سکتی ہے کیونکہ شکلِ ثانی شکلِ اول کیساتھ کبریٰ میں موافق نہیں۔ تو عکس کے بعد شکلِ اول ہو جائیگی۔ اور صغریٰ کے عکس سے بھی اسمیں تردید ممکن ہے لیکن یہ تب ہو گی جبکہ شکلِ دوم میں صغریٰ سالبہ ہو پس اُسوقت ترتیب کا بھی عکس کیا جائیگا یعنی صغریٰ کو کبریٰ کر دیا جائیگا اور اُسکے بعد نتیجہ کا عکس کرینگے۔ اسیطرح یہ بھی یاد رکھئے کہ شکلِ ثالث کی بھی تردید دلیلِ خلف ہی سے ہے اور یا صغریٰ کے عکس کے ذریعہ سے اور یا کبریٰ کے عکس کے لیکن اس صورت میں ترتیب کا بھی عکس کرینگے اور کبرٰے کو قیاس کا صغریٰ کرینگے اور بعد ازاں نتیجہ کا عکس کرینگے۔ کما قلنا آنفاً ١٢

[53] قولہ وفی الرابع الخ یعنی چوتھی شکل میں یہ شرط ہے کہ یا تو دونوں مقدمے موجبہ ہوں اور صغریٰ کلیہ ہو اور اگر دونوں ٢ مقدمے ایجاب و سلب میں مختلف ہوں تو ایک اُن میں کا کلیہ ہو۔ سولہ ضروب میں سے صرف آٹھ ضرب اس شکل کی منتج ہیں اور سوائے ضرب اول اور ضرب چہارم کے باقی ضروب کے نتیجے قاعدہ کلیہ کے مطابق ہیں ١٢

ایجابہما مع کلیۃ الصغریٰ او اختلافہما مع کلیۃ احدٰہما والالزوم الاختلاف فینتج[51] الموجبۃ الکلیۃ مع الاربع والجزئیۃ مع السالبۃ الکلیۃ والسالبتان مع الموجبۃ الکلیۃ والسالبۃ الکلیۃ مع الموجبۃ الجزئیۃ موجبۃ جزئیۃ ان لم یکن سلب والا فسالبۃ جزئیۃ الا فی واحد بالخلف او بعکس الترتیب ثم النتیجۃ او بعکس المقدمتین او الصغریٰ او الکبریٰ واما[52] بحسب الجہۃ فی المختلطات ففی الاول[53] فعلیۃ الصغریٰ علی مذہب الشیخ لما قد سلف وذہب[54] ہو والامام

۵۱ قولہ فینتج الموجبۃ الکلیۃ الخ ضرب اوّل جس میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ بھی موجبہ کلیہ ہو جیسے کل انسانٍ حساسٌ وکل حساسٍ ناطقٌ فبعض الحساس ناطقٌ دوسرا جس میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبرےٰ موجبہ جزئیہ ہو جیسے کل انسانٍ حیوانٌ وبعض الحساس انسان فبعض الحیوان حساس تیسرا جس میں صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبرےٰ موجبہ کلیہ ہو جیسے لاشئی من الحیوان بحجر وکل حساسٍ حیوانٌ فلاشئی من الحجر بحساسٍ۔ چوتھا جس میں صغرےٰ موجبہ کلیہ اور کبرےٰ سالبہ کلیہ ہو جیسے کل انسانٍ حیوانٌ ولاشئی من الحجر بانسانٍ فبعض الحیوان لیس بحجرٍ پانچواں جس میں صغرےٰ موجبہ جزئیہ اور کبرےٰ سالبہ کلیہ ہو جیسے بعض الحیوان انسان ولاشئے من الحجر بحیوانٍ فبعض الحیوان لیس بحجر۔ چھٹا جس میں صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبرےٰ موجبہ کلیہ ہو جیسے بعض الحیوان لیس بانسانٍ وکل کاتب حیوانٍ فبعض الانسان لیس بکاتب۔ ساتواں جس میں صغرےٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزیہ ہو جیسے کل انسانٍ جسمٌ وبعض الحیوانِ لیس بانسانٍ فبعض الجسم لیس بحیوانٍ۔ آٹھواں جس میں صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبرےٰ موجبہ جزئیہ ہو جیسے لاشئے من الانسان بحجرٍ وبعض الحیوان انسانٌ فبعض الحجر لیس بانسانٍ ۱۲

۵۲ قولہ واما بحسب الجہۃ الخ قیاسِ موجہات کا بیان یہاں سے شروع کر رہے ہیں موجہات کے متعلق تو یہ معلوم ہے کہ بسائط اور مرکبات مل کر کل پندرہ ہیں تو اگر قیاس قضایائے موجہہ سے بنایا جائے تو پندرہ قسم کے صغرےٰ اور پندرہ ہی قسم کے کبریٰ ہو سکتے ہیں یعنی اشکال اربعۂ مذکورہ کی ہر ایک ضرب منتج میں جہت کے اعتبار سے دوسو بائیس ۲۲۲ صورتوں کا پایا جانا ممکن ہے۔ یاد رکھنے کی بات اس میں یہ ہے کہ نتیجہ میں ہمیشہ کبریٰ کی جہت ہو گی۔ اور کبریٰ کے معنی یہ ہیں کہ جو ذات وصفِ موضوع یعنی وصفِ حدِّ اوسط سے بالفعل متصف ہے وہی ذات وصفِ محمول یعنی وصفِ اکبر سے اُس جہت کے ساتھ متصف ہے جو قضیہ میں مذکور ہے اور صغریٰ میں چاہے کوئی جہت ہو اتنا ضرور ہو گا کہ اصغر صفتِ حدِ اوسط سے بالفعل متصف ہے اور کبریٰ بتلا رہا ہے کہ جو ذات صفتِ حدِ اوسط سے بالفعل متصف ہے وہ اس خاص جہتِ مذکورہ کے ساتھ صفتِ اکبر سے متصف ہے تو یوں جہتِ صغریٰ درمیان سے ساقط ہو کر جہت کبریٰ ہی نتیجہ میں معتبر رہی ہاں اگر کبرےٰ مشروطہ عامہ یا خاصہ یا عرفیہ عامہ اور خاصہ ہو تو پھر مجبوراً ان خاص صورتوں میں صغریٰ کی جہت کا نتیجہ میں اعتبار ہو گا۔ اور یہ بھی کہ جہیں کہ کبریٰ میں لادوام اور لاضرورۃ کی اگر جہت ہو تو اُس کو بھی نہ لو۔ کیونکہ یہ قید نتیجہ میں لگائی جائے گی ۱۲۔

۵۳ قولہ ففی الاول فعلیۃ الصغریٰ الخ شیخ کا مسلک چونکہ یہ ہے کہ ذاتِ موضوع وصفِ عنوانی سے بالفعل متصف ہونا چاہیئے اس لئے اُن کے مذہب کی بناء پر شکلِ اول میں صغریٰ کی فعلیت بحسب الجہت شرط ہے کیونکہ کبریٰ میں شیخ کے قول پر حکم اس بات پر ہے کہ اُسے حدِ اوسط بالفعل ثابت ہو اب اگر صغریٰ میں حکم بالفعل نہ ہو جائے تو اوسط سے اصغر کی طرف حکم متعدی نہ ہو سکے گا۔ فارابی کی رائے پر البتہ فعلیت شرط نہیں۔ کیونکہ وہ ذاتِ موضوع کے متصف بالوصف العنوانی ہونے کے قائل ہیں لیکن بالفعل نہیں بلکہ بالامکان تو اِن کی رائے پر ممکنہ نتیجہ ہو گا کیونکہ اوسط کے تحت میں اصغر کا اندراج ہو گیا ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ مذہبِ شیخ پر فعلیتِ ماخوذہ در عقدِ وضع اگر عام لے لیا جاوے کہ چاہے بحسب نفس الامر ہو یا بہ فرضِ فارض تو پھر باوجود صغریٰ کے ممکن ہونے کے بھی اوسط سے حکم اصغر کی طرف متعدی ہو سکیگا چنانچہ اسی وجہ سے شیخ نے یہ کہدیا ہے کہ صغریٰ ممکنہ کبریٰ ضروریہ کے ساتھ مل کر نتیجہ ضروریہ دیگا اور اس کے غیر کیساتھ ملنے پر نتیجہ پھر ممکنہ ہو گا۔ فافہم ۱۲۔

۵۴ قولہ وذہب ہو والامام الخ یعنی شیخ اور امام رازی دونوں یہ کہہ گئے ہیں کہ صغریٰ ممکنہ عامہ جب کبریٰ ضروریہ کیساتھ ملجائے تو اس کا نتیجہ ضروریہ آئے گا۔ کیونکہ صغریٰ ممکنہ کبریٰ ضروریہ کے ساتھ واقع ہونا ممکن ہے اس لئے کہ ممکن کے فرضِ وقوع سے محال لازم نہیں آیا کرتا تو نتیجہ لامحالہ دونوں کے ملنے سے لازم ہو کر نکلے گا۔ یعنی عند الشیخ بھی شکلِ اول میں صغریٰ ممکنہ کے منتج ہونے میں کوئی نقص نہیں اگرچہ شیخ نے بحسب الجہت فعلیتِ صغریٰ کی شرط شکل اول میں لگائی ہے کیونکہ ہم کہہ چکے کہ فعلیت تو نفس الامری ہونے میں صرف منحصر نہیں بلکہ عام ہے خواہ نفس الامر کے اعتبار سے ہو یا محض فرض کے اعتبار سے۔ نیز شیخ کے ۴

[illegible]

۵۱ قولہ واجیب تارۃً الخ یعنی یہ اعتراض جو پڑتا ہے کہ خود شیخ نے جب شکلِ اول میں فعلیتِ صغریٰ بحسب الجہۃ کی شرط لگائی ہے تو پھر شیخ شکلِ اول میں صغریٰ ممکنہ کے منتج ہونے کا کیونکر قائل ہو گیا اس کا جواب کبھی یوں دیا جاتا ہے کہ امکانِ ثبوت اور ثبوتِ امکان میں بہت بڑا فرق ہے احدہما آخر کے لئے مستلزم نہیں تو جب صغریٰ ممکنہ ہو تو اُس وقت اُس کا کبریٰ کیساتھ ثبوتِ امکان پایا جاتا ہے یعنی اس طرح کہ الصغریٰ ممکنہ مع الکبریٰ اور اس سے یہ لازم نہیں کہ امکانِ ثبوتِ صغریٰ بھی ہو۔ یعنی کبریٰ کے ساتھ اُس کا وجود و وقوع بھی ہو جائے ایسا نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ صغریٰ کا وقوع صدقِ کبریٰ کے لئے رافع ہو تو دونوں مجتمع نہ ہو سکیں گے اور جب مجتمع نہ ہو سکیں گے تو نتیجہ بھی حاصل نہ ہو سکے گا ۱۲۔

الی انتاج الممکنۃ العامۃ لانہا ممکنۃ مع الکبریٰ فالکن وقوعہا معہا فلا یلزم من فرض الوقوع محال فیلزم النتیجۃ واجیب تارۃً بانہ لا یلزم من ثبوت امکان شئی مع آخر امکان ثبوتہ معہ الا تری من الجائز ان یکون وقوع الصغریٰ رافعا لصدق الکبریٰ وفیہ ما فیہ واخریٰ بمنع لزوم النتیجۃ علی تقدیر الوقوع لان الحکم فی الکبری علی ما ہو اوسط بالفعل فی نفس الامر فتفکر والحق ان اخذ الامکان بالمعنی الاخص فہو مساو للاطلاق کالدوام للضرورۃ بالمعنی الاعم فیلزم النتیجۃ والا ثم النتیجۃ کالکبریٰ ان کانت من غیر الوصفیات والا فکالصغریٰ محذوفا عنہا قید الوجود والضرورۃ المختصۃ ومنضما الیہا قید الوجود فی الکبری وفی الثانی دوام الصغریٰ او انعکاس سالبۃ الکبریٰ وکون الممکنۃ مع الضروریۃ او کبری مشروطۃ والنتیجۃ دائمۃ ان کان ہناک دوام فکالصغریٰ محذوفا عنہا قید الوجود والضرورۃ فیہ ما فیہ وفی الثالث ما فی الاول والنتیجۃ کالکبری فی غیر الوصفیات والا فعکس الصغریٰ

۵۲ قولہ واُخریٰ بمنع لزوم النتیجۃ الخ یعنی اس اعتراضِ بالا سے کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صغریٰ کو واقع اور موجود ماننے کی صورت میں لازمی طور پر نتیجہ نکلے یہ صحیح نہیں کیونکہ کبریٰ میں اس بات کا حکم ہے کہ حدِّ اوسط نفس الامر میں بالفعل موجود ہے حالانکہ یہاں اوسط کے ساتھ جو اصغر ہے وہ بالفعل فی نفس الامر نہیں بلکہ باعتبار وقوع فرض کے ہے ۱۲۔

۵۳ قولہ والحق الخ کہتے ہیں کہ اگر امکان سے امکان بالمعنی الاخص مراد لی جائے جو سلبِ ضرورت مطلقہ کے معنی پر ہے کہ چاہے لذاتہ ہو یا لغیرہ تو پھر صغریٰ ممکنہ نتیجہ دے سکے گا کیونکہ امکان بالمعنی الاخص مطلقہ عامہ کے مساوی ہے تو اس تقدیر پر صغرائے حقیقت میں گویا مطلقہ عامہ ہوا نہ کہ ممکنہ بالمعنی الاعم جس پر اشکال ہے ہاں امکان اگر بالمعنی الاعم مراد ہو تو پھر واقعہ یہی ہے کہ صغریٰ ممکنہ منتج نہیں ہوگا۔ اور بالمعنی الاخص لینے کے بعد اس کے انتاج میں کوئی اشکال رہتا ہی نہیں کما قلنا آنفا انہا مساویۃ لمطلقۃ عامۃ فتفکر ۱۲۔

۵۴ قولہ ثم النتیجۃ کالکبریٰ الخ یعنی مختلطات میں سے شکل اول میں نتیجہ یوں ہوگا لیکن تب اگر وہ قضیہ قضایائے غیر وصفیات میں سے ہو جو عدداً نو ہیں ضروریہ مطلقہ۔ دائمہ مطلقہ۔ مطلقہ عامہ۔ ممکنہ عامہ۔ وقتیہ منتشرہ۔ وجودیہ لاضروریہ۔ وجودیہ لادائمہ۔ اور ممکنہ خاصہ ۱۲۔

۵۵ قولہ وفی الثانی الخ یعنی شکلِ ثانی میں بحسب الجہۃ صغرائے کا ضروریہ یا دائمہ ہونا شرط ہے اور یا یہ ضروری ہے کہ کبریٰ اُن قضایا میں سے ہو جن کے سوالب منعکس ہو سکتے ہیں یعنی اس کا کبریٰ دائمتین یا عامتین یا خاصتین میں سے کوئی ہو مطلب یہ کہ اگر صغرائے ممکنہ ہو تو واجب ہے کہ کبرائے ضروریہ ہو یا مشروطہ ہو اور اگر کبریٰ ضروریہ ہو تو واجب ہے کہ صرف صغریٰ ضروریہ ہو ۱۲۔

۵۶ قولہ وفی الثالث الخ یعنی جو شرط ہ فعلیت صغریٰ کی شکلِ اول میں بحسب الجہۃ ضروری ہے بعینہٖ وہی شرط شکلِ ثالث میں بھی ہے کیونکہ اگر صغریٰ ممکنہ ہو تو اوسط سے اصغر کی طرف حکم متعدی نہیں ہو سکے گا ۱۲ سید انوار الحق صابر

۵۷ قولہ فی غیر الوصفیات الخ جو چار ہیں۔ مشروطہ عامہ عرفیہ عامہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ ۱۲

۵۸ قولہ والا فعکس الصغریٰ الخ یعنی اگر چار مذکورہ غیر وصفیات قضایا کے علاوہ ہوں تو پھر نتیجہ صغرائے عکس کے مانند ہوگا۔ لیکن اس حالت میں لادوامِ عکسی کی قید کو حذف کر کے وہ لادوام جو کبرائے میں ہے اُس کو اس کے ساتھ منضم کیا جائے گا۔ ۱۲ + + + +

محذوفا عنه لادوامه ومضمون ما اليه لادوام الكبرى واحكام اختلاط الرابع تعرف فی المطولات ثم الشرطی یترکب من متصلتین او منفصلتین او حملیة ومتصلة او حملیة ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وینعقد فیه الاشکال الاربعة والعمدة الاول والمطبوع منه اشتراک المقدمتین فی جزء تام وشرائط الانتاج وحال النتیجة فیه کما فی الحملیة فانتاج اللزومیتین لزومیة فی الاول بین ههنا شک وهو انه یصدق کلما کان الاثنان فردا کان عددا وکلما کان عددا کان زوجا مع کذب النتیجة وحله کما قیل منع کون الکبری لزومیة وانما هی اتفاقیة ویجاب بان قولنا کلما کان عددا کان موجودا لزومیة لان العددیة متوقفة علی الوجود وکذا کلما کان موجودا کان زوجا وهو ینتج بزعمکم لما منعتم اقول لک ان تمنع الصغری فانا لانسلم ان عددیة الاثنین الفرد معلول الوجود لان الممتنعات غیر معللة وان تمنع الکبری بناء علی ان العام لایستلزم الخاص لان وجود الاثنین الفرد من جملة وجود الاثنین نعم یصدق اتفاقیة ولو تشبث بکونها من لوازم الماهیة للزم صدق النتیجة المفروض کذبها فی هذا الجواب فتامل واختار الرئیس

۵۱ قولہ ثم الشرطی الخ یعنی شرطی قیاس کے اجزاء یا دو متصلے ہونگے یا منفصلے یا ایک حملیہ ہوگا دوسرا متصلہ الخ اور اس میں بھی چاروں شکل بن سکتی ہیں لیکن مقبول الطبع تمام کے بہ نسبت شکل اول ہے کما ہو الظاہر ۱۲ ۵۲ قولہ وههنا شک الخ یعنی یہ کلیہ کہ لزومیتین کا نتیجہ بھی لزومیہ ہی ہوتا ہے مسلم نہیں کیونکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ کلما کان الاثنان فردا کان عددا و کلما کان عددا کان زوجا فکلما کان الاثنان فردا کان زوجا یہ صادق نہیں حالانکہ یہ شکل اول بھی ہے اور دو لزومیہ قضیوں سے مرکب بھی ہے تو یہ دعوے غلط ہوا کہ شکل اول اگر دو لزومیہ قضیوں سے مرکب ہو تو اُس کا نتیجہ بھی لزومیہ ہوگا کیونکہ مثالِ مذکور کا نتیجہ صادق نہ آنے کی وجہ سے ظاہر ہے کہ یہ منقوض ہو جاتا ہے ۱۲ ۵۳ قولہ وحله الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ اِس قیاس کی ترکیب دو لزومیہ قضیوں سے نہیں کیونکہ کبریٰ یہاں اتفاقیہ ہے اس لئے کہ لزومیہ میں تو تالی کا مقدم کے لئے لازم ہونا بر جمیع تقادیر و اوضاع ممکنۃ الاجتماع بالمقدم کے ہوا کرتا ہے اور یہاں ایسا نہیں کیونکہ عددیت اثنین کے اوضاع ممکنۃ الاجتماع میں اُس کا فرد ہونا بھی ایک وضع ہے حالانکہ ظاہر ہے کہ اِس وضع کو لے کر زوجیت مقدم کو لازم نہیں لہٰذا اُس کے انتاج کی شرط یہاں پائی ہی نہیں گئی کیونکہ شرط اس کی یہ ہے کہ اس میں کبریٰ کا لزومیہ ہونا ضروری ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ کبریٰ اس میں اتفاقیہ ہے ۱۲۔ ۵۴ قولہ ویجاب بان قولنا الخ یہ حلِ مذکور پر اعتراض ہے کہ کبریٰ کو اتفاقیہ کہنا غلط ہے وہ لزومیہ ہی ہے کیونکہ اثنین کی عددیت اس میں اس اثنین کے وجود پر موقوف ہے تو کلما کان الاثنان عددا کان موجودا لزومیہ ہے اور اسی طرح کلما کان الاثنان موجودا کان زوجا بھی لزومیہ ہے کیونکہ اثنینیت کا تحقق زوجیت کے تحقق کا مقتضی ہے تو ثابت ہوا کہ دونوں مقدمے لزومیہ ہیں کوئی بھی اس سے اتفاقیہ نہیں کما قال المجیب ۱۲ ۵۵ قولہ اقول لک ان تمنع الصغری الخ جواب مذکور پر منع وارد کر رہے ہیں کہ تمہارا یہ صغریٰ یعنی کلما کان عددا کان موجودا یہ ممنوع ہے کیونکہ اُس اثنین کی عددیت جو وجود کا فرد ہے معلول نہیں کیونکہ ممتنعات غیر معلّل ہوا کرتے ہیں بعض حضرات نے اس قضیہ کے لزومیہ ہونے کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ اثنین کے لئے زوجیت لازم الماہیت ہے اور لوازم ماہیت بہر تقدیر لازم ہوتے ہیں لہٰذا اثنین کے لئے زوجیت فردیت کی تقدیر پر لازم ہے جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ کلما کان الاثنان فردا کان زوجا قضیہ لزومیہ ہے نہ کہ اتفاقیہ چنانچہ مصنفؒ نے اپنے قول ولو تشبث الخ سے اس کو بیان کیا ہے ۱۲۔ ۵۶ قولہ للزم صدق النتیجة الخ یعنی چاہے اثنین فرد ہو یا زوج و بہر تقدیر زوجیت اس کو لازم ہے کیونکہ یہ اُس کی لازمِ ماہیت ہے۔ تو مجیب کا منشاء یہ ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہو تو چاہیئے کہ نتیجہ یعنی کلما کان اثنان فردا کان زوجا یہ بھی صادق ہو حالانکہ مجیب نے خود کہا ہے کہ نتیجہ کاذب ہے ۱۲ سید انوار الحق صابر

۵۷ قولہ واختار الرئیس الخ تالی صادق کا مقدمِ محال کو مستلزم نہ ہو سکنے کی رائے رکھتے ہوئے شیخ بو علی نے اس شک مذکور کے جواب میں یہ کہا ہے کہ اس شکل کا یہ صغریٰ کاذب ہے کیونکہ اثنین کی فردیت محال ہے اور اس کا عدد ہونا صادق ہے ع

[illegible]

فی الحل بناءً علی رایہ ان الصغریٰ کاذبۃ اقول[۵۱] قولنا کلما لم یکن الاثنان عدداً لم یکن فرداً الصدق لزومیۃ فان انتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص وھو ینعکس بعکس النقیض الی تلک الصغریٰ ومنہ یستبین ضعف مذہبہ والحق[۵۲] فی الجواب منع کذب النتیجۃ بناءً علی تجویز الاستلزام بین المتنافیین وبقایا المبحث فی المبسوطات والاستثنائی[۵۳] یترکب[۵۴] من مقدمتین شرطیۃ ووضعیۃ او رفعیۃ ولابد[۵۵] من کونہا موجبۃ لزومیۃ او عنادیۃ ومن کلیۃ الشرطیۃ او الاستثناء ففی[۵۶] المتصلۃ

۵۱ قولہ اقول الخ مصنف رحؒ شیخ کے اِس جواب سے بھی راضی نہیں اس لئے اِسے رد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ شیخ کا یہ کہنا کہ اس قیاس کا صغریٰ کاذب ہے باطل ہے کیونکہ کلما لم یکن الاثنان عدداً لم یکن فرداً صادق ہے کیونکہ انتفاءِ عام مستلزم ہے انتفاءِ خاص کو تو جب اثنان عدد نہیں ہوگا تو یہ فرد بھی نہیں ہو سکے گا کیونکہ عدد سے فردیت خاص ہے اور یہ قول جب عکسِ نقیض سے منعکس ہو جائے تو کلما کان الاثنان فرداً کان عدداً اس کا مفہوم ہو جاتا ہے اور یہ عکسِ نقیض وہی قضیہ ہے جو صغریٰ ہے تو جب اصل صادق ہے تو عکسِ نقیض کے صدق میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا شیخ کا یہ کہنا کہ صغریٰ کاذب ہے باطل ہوا اور اِس مقام سے آپ کو یہ بھی معلوم ہوا ہوگا کہ تالی صادق کا مقدم محال کو مستلزم نہ ہو سکنے کی رائے جو شیخ کی ہے وہ بھی ضعیف ہے۔ فافہم ۱۲-

۵۲ قولہ والحق فی الجواب الخ تمام قیل وقال کے بعد مصنف رحؒ اپنی رائے سے احقاقِ حق کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ نتیجہ کو جو کاذب کہا جا رہا ہے یہ غلط ہے کیونکہ جب مناطقہ کا فتویٰ استلزامِ محال لمحالٍ کے جواز کا ہو چکا ہے جو یہاں بھی متحقق ہوا ہے تو پھر نتیجہ کو کاذب کہنا درست نہیں تو خلاصہ یہ ہوا کہ نتیجہ ما فیہا النزاع کاذب نہیں بلکہ صادق ہے کیوں کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے ۱۲

۵۳ قولہ والاستثنائی الخ اس کی تعریف ہم نے بیان کر دی تھی کہ عینِ نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ اگر بالفعل قیاس میں موجود ہو تو وہ استثنائی ہے جیسے ان کان ہٰذا جسماً فہو متحیز لکنہ جسمٌ تو اس کا نتیجہ جو فہو متحیزٌ ہے یہ بعینہ اس قیاس میں مذکور ہے۔ تو استثنائی قیاس ہوا اور یا یوں کہہ دیجئے کہ لکنہ لیس بمتحیز تو نتیجہ لیس بجسمٍ ہوگا جس کی نقیض انہ جسمٌ ہے جو بعینہ بالفعل اس قیاس میں مذکور ہے اور یہ قیاس چوں کہ استثنائی حروف میں سے کسی ایک پر مشتمل ہوا کرتا ہے اس لئے اس مناسبت سے اِسے استثنائی کہنے لگے ۱۲-

۵۴ قولہ یترکب من مقدمتین الخ جن میں کا ایک شرطیہ متصلہ مع منفصلہ کے ہوا کرتا ہے اور کبھی وضع و رفع پر دلالت کرنے والے دو مقدموں سے اس کی ترکیب ہوتی ہے یعنی قضیۂ حملیہ سے یا شرطیۂ متصلہ کی مقدم و تالی میں سے کسی کو یا شرطیہ منفصلہ کی دو یا چند شقوق میں سے ایک یا متعدد شقوں کو واقع یا معدوم کرتے ہیں جس کو اصطلاحِ منطق میں وضع و رفع بولتے ہیں جس سے دوسری جانب کا رفع یا وضع لازم آتا ہے کہ یہ نتیجہ ہوا ۱۲-

۵۵ قولہ ولابد من کونہا الخ جس طرح قیاسِ اقترانی میں انتاج کے شرائط ہیں۔ قیاسِ استثنائی میں بھی ہیں مگر کم اور وہ بھی سہل چنانچہ پہلی شرط یہ ہے قضیہ شرطیہ چاہے متصلہ ہو یا منفصلہ اس کو ۲ موجبہ ہونا چاہیے کیونکہ اگر سالبہ ہوگا تو متصلۂ سالبہ میں مثلاً سلبِ لزوم اور منفصلہ سالبہ میں مثلاً سلبِ عناد ہوگا جس سے کیا خاک نتیجہ نکل سکے گا۔ کیونکہ نتیجہ کی بنیاد ہے تعلق پر اور جب دو چیزیں ایک دوسرے سے بے تعلق ہوئیں تو نہ ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود لازم آئے گا اور نہ ایک کے عدم سے دوسرے کا عدم لازم ہوگا اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ شرطیہ اتفاقیہ نہ ہو بلکہ اگر متصلہ ہو تو لزومیہ ہو اور اگر منفصلہ ہو تو عنادیہ ہو کیونکہ اتفاقیات پر کسی حکم کی بناء نہیں ہو سکتی اور اسی سے خود بخود آپ یہ بات بھی سمجھ چکے ہونگے کہ شرطیہ کا کلیہ ہونا بھی ضروری ہے ۱۲-

۵۶ قولہ ففی المتصلۃ الخ یعنی قیاسِ استثنائی اتصالی میں وضعِ مقدم سے نتیجہ وضعِ تالی کا اور رفعِ تالی سے نتیجہ رفعِ مقدم کا نکلتا ہے لیکن چونکہ ممکن ہے کہ تالی بہ نسبت مقدم کے عام ہو تو اُس وقت رفعِ تالی منتج رفعِ مقدم اور رفعِ مقدم منتج رفعِ تالی نہ ہوگا مثلاً یوں کہہ دیں کہ اگر یہ شخص انسان ہے تو جاندار ضرور ہے لیکن انسان تو ہے نتیجہ یہ کہ جاندار ضرور ہے یا لیکن جاندار تو نہیں ہے تو نتیجہ یہ کہ تو انسان بھی نہیں ہے۔ یہ تو منتج ہوئیں اب اگر یوں کہو کہ لیکن انسان تو نہیں یا لیکن جاندار تو ہے تو اس وقت نتیجہ نہیں نکل سکے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مقدم سے تالی عام ہو جس کی وجہ سے لازم کے وجود سے ملزوم کا وجود لازم نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح ملزوم کے معدوم ہونے کی وجہ سے لازم کا عدم ضروری نہیں ہوگا ۱۲

۵۱ قولہ وہٰہنا شک الخ اس شبہہ کا حاصل یہ ہے کہ انتفاءِ لازم مطلقًا انتفاءِ ملزوم کو مستلزم ہو یہ مُسلّم نہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو چاہیئے کہ انتفاءِ لازم کی صورت میں لزوم باقی رہے حالانکہ یہ ممنوع ہے کیونکہ جائز ہے کہ انتفاءِ لازم فی نفسہٖ ایک امرِ محال ہو اور اُس کی وقوع کی صورت میں لزوم باقی نہ رہے کیونکہ محال برائے محالِ آخر مستلزم ہونے میں کوئی خرابی نہیں تو جب لزوم باقی نہ رہا ہو پھر انتفاءِ لازم سے ملزوم کا انتفاء کیسے ہو سکے گا۔ کیونکہ یہ تو تب ہو سکے گا جب بقاءِ لزوم تو ہو گویا آپ یوں سمجھ لیجئے کہ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ رفع رفع کو کیوں مستلزم نہیں ۱۲۔

ینتج وضع المقدم وضع التالی لان وجود الملزوم مستلزم لوجود اللازم ولا عکس الجواز اعمیۃ اللازم ورفع التالی رفع المقدم فان انتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم ولا عکس وھٰھنا شک وقیل عویص وھو منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالۃ انتفاء اللازم فاذا وقع لم یبق اللزوم معہ فلا یلزم انتفاء الملزوم اقول حلّہ[۵۲] ان اللزوم حقیقۃ امتناع الانفکاک فی جمیع الاوقات فوقت الانفکاک وھو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فی جمیع فھٰذا المنع یرجع الی منع اللزوم وقد فرض وجودہ ھٰذا خلف وفی المنفصلۃ ینتج الوضع الرفع کمانعۃ الجمع والرفع الوضع کمانعۃ الخلو والحقیقیۃ[۵۳] ینتج النتائج الاربع والقیاس المرکب موصول النتائج ومفصولہا قیستہ ومنہ الخلف وھو ما یقصد فیہ اثبات المطلوب بابطال نقیضہ ومرجعہ الی اقترانی واستثنائی والاستقراء[۵۵] حجۃ یستدل فیہا من حکم الاکثر علی کل کما[۵۶] نقول

۵۲ قولہ حلّہ الخ مطلب اس کا یہ ہے کہ کسی دو چیزوں کے درمیان لزوم ہونے کے معنے ہیں امتناعِ انفکاکِ لازم در جمیع اوقاتِ وجودِ ملزوم تو اب پوچھنا یہ ہے کہ انفکاک کا وقت جو عدمِ بقاءِ لزوم کا وقت ہے اِن مذکورہ جمیعِ اوقات میں داخل ہے یا نہیں اگر داخل نہ ہو تو پھر عدمِ انتاج مُسلّم ہے کیونکہ انتاج کے شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ مقدم کی اوضاع میں رفعِ تالی کا وضع بھی داخل ہو اور اگر وہ ان جمیع اوقات میں داخل ہو تو پھر اس اعتراض کا ماحصل منعِ لزوم ہوگا۔ کیوں کہ جب انفکاک بعض اوقات میں متحقق ہوا تو لزومِ کلی جو عدمِ انفکاک در جمیع اوقات کا نام ہے وہ متحقق نہ رہا جو خلافِ مفروض ہے تو خلاصہ یہی رہیگا کہ لزوم کے معنی ہیں وجودِ ملزوم کے تمام اوقات میں لازم کا انفکاک اُس سے ممتنع ہونا اب بتلائیے کہ انفکاک کا وقت جو عدمِ بقاءِ لزوم کا وقت ہے ملزوم کے جمیع اوقاتِ مذکورہ میں داخل ہے یا نہیں اوّل تقدیر پر عدمِ انتاج مُسلّم ہے اور دوسری تقدیر پر منعِ لزوم کلی اس کا نتیجہ نکلتا ہے کیونکہ جب انفکاک بعض اوقات میں متحقق ہوگا تو لزومِ کلی متحقق نہیں ہوگا کما قلنا آنفا ۱۲۔

۵۳ قولہ والحقیقیۃ تنتج النتائج الاربع الخ یعنی قضیہ شرطیہ اگر منفصلہ ہے تو حقیقیۃ ہونے کی صورت میں ہر جزء کا وضع منتج دوسرے جزء کے رفع کو ہوگا اور بالعکس تو منفصلہ حقیقیہ کے لئے چار نتیجے ہوں گے دو باعتبار استثناءِ عین اور دو باعتبار استثناءِ نقیض جیسے یہ عدد جفت ہوگا یا طاق مگر جفت ہے نتیجہ یہ نکلا کہ طاق نہیں۔ یا مگر طاق ہے نتیجہ یہ کہ جفت نہیں یا مگر جفت نہیں نتیجہ یہ کہ طاق ہے یا مگر طاق نہیں نتیجہ یہ کہ جفت ہے ۱۲

۵۴ قولہ کمانعۃ الجمع الخ مانعۃ الجمع ہونے کی صورت میں ہر جزء کا وضع منتج دوسرے جزء کے رفع کو ہوگا مگر اس کا عکس نہیں یعنی کسی جزء کا رفع دوسرے جزء کے وضع کو منتج نہیں ہوگا مثلاً اِما ان یکون ہٰذا الشیٔ شجرًا او حجرًا لکنہ شجر فہو لیس بحجر ولکنہ حجر فہو لیس بشجر۔ اور مانعۃ الخلو کی صورت میں ۴ ہر ایک جزء کا رفع دوسرے کے وضع کا منتج ہوگا مگر نہ بالعکس یعنی کسی جزء کا وضع دوسرے کے رفع کا منتج نہیں ہوگا مثلاً اِمّا ان یکون ہٰذا الشیٔ لا حجرًا او لا شجرًا لکنہ حجر فہو لا شجر ولکنہ شجر فہو لا حجر فاحفظ الامثلۃ ۱۲

۵۵ قولہ الاستقراء حجۃ یستدل فیہا الخ یعنی ایسے جزئیاتِ کثیرہ کا تتبع اور تلاش کرنا جو ایک معنی کلی کے تحت میں داخل ہوں پھر اسمیں ایک حکم مل جائے جس سے اُس کلی پر بھی حکم کر دیا جائے یہ ہے استقراء لیکن یہ دو قسم کا ہوا کرتا ہے ایک تام دوسرا ناقص تام شیئٌ فی الجزئیات حصرًا قطعیًا کا استدلال ہونے کے سبب فائدہ یقین کا دیتا ہے اور ناقص سے ظن حاصل ہوتا ہے اور صرف فقہیات میں اس سے کام لیا کرتے ہیں۔ مصنف اِس قسمِ ثانی کو بیان کر رہے ہیں ۱۲۔

۵۶ قولہ کما نقول الخ اور فقہیات میں استقراء کی مثال یوں ہوگی کہ اَلوِتر لو کان فرضًا لما اُدّی علی الراحلۃ اب اِس پر دلیلِ خلف سے استدلال کریں گے کہ لِمَ عرفتم ان الغرض لا یؤدّی علی الراحلۃ ۴

[illegible]

۵۱ قولہ وہو انما یفید الظن الخ کیونکہ اس قیاس کا توقف جزئیات کے تتبع اور تجسس پر ہے اور جزئیات میں تخلف کا امکان ہوا کرتا ہے ۱۲ ۵۲ قولہ وہہنا شک الخ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ استقراء کا تحقق اجتماعِ ضدین کو مستلزم ہے یعنی ایک محل میں اسلام اور کفر کا اجتماع اِس سے لازم آتا ہے کہ مثلاً ایک گھر میں تین اشخاص کو ہم فرض کریں جس میں سے دو مثلاً زید اور عمرو مسلمان ہیں اور ایک مثلاً بکر کافر ہے لیکن متعین طور پر معلوم نہیں کہ ان میں مسلمان کون اور کافر کون ہے تو اس صورت میں استقراء سے کام لے کر بناء بر قاعدۂ اغلبیت کے اُن میں سے ہر ایک کافر اور مسلمان ہوگا کیونکہ اعم اغلب جو اسلام ہے دو ہیں جو متعین طور معلوم نہ ہونے کے سبب ہر ایک کے اسلام کو مستلزم ہے لہذا ہر ایک اُن میں سے مظنون الاسلام ہوگا اور چونکہ ظن کی حالت یقین جیسی ہے اور دو پر یقین مستلزم ہے باقی کے کفر کو بالیقین تو ظن باسلام دو کس مستلزم ہوگا باقی کے کفر کو ہے لہذا جب زید اور عمرو اُن میں سے دیکھے جاویں گے تو باعتبار اغلبیت یہی گمان ہوگا کہ یہ دونوں مسلمان ہیں۔ اور باقی یعنی بکر کافر ہے اسی طرح جب زید اور بکر نکلیں تو گمان کیا جائے گا کہ یہ دونوں مسلمان اور باقی یعنی عمرو کافر ہے اسی طرح جب عمرو بکر دکھائی دیں گے تو ظن ہوگا کہ یہ دونوں مسلمان اور باقی یعنی زید کافر ہے تو زید عمرو بکر ہر ایک ان میں سے کافر اور مسلمان دونوں ہوئے تو استقراء اجتماعِ متنافیین کو مستلزم ہوا یعنی محلِ واحد میں کفر و اسلام شخصِ واحد کو یہ مستلزم ہے جو ایک امرِ ناجائز ہے ۱۲۔

كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس والبقر وغير ذلك مما تتبعناه كذلك وهو انما[۵۱] يفيد الظن لجواز التخلف كما قيل في التمساح ولا يجب ادعاء الحصر كما ذهب اليه السيد واتباعه والا افاد الجزم وان كان ادعائيا نعم يجب ادعاء الاكثر لان الظن تابع للاعم الاغلب ولذلك نفي الحكم في غير التمساح كذلك وههنا شك[۵۲] وهو انه اذا فرض في بيت ثلثة اثنان مسلمان وواحد كافر لكن لم يعلم باعيانهم فكل من تراه مظنون الاسلام بناء على قاعدة الاغلبية وكلما يتقنت باسلام اثنين منهم على التعين تيقنت بكفر الباقي بناء على الفرض والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم فيلزم ان يكون كل واحد مظنون الكفر وذلك مناف لما ثبت اولا وحله[۵۲] ان الملزوم اذا كان امرين فلا بد في استلزام ظنه باللازم ان يظن بان كليهما معا متحقق لا ان يظن لكل واحد بانفراده والثاني لا يستلزم الاول والمتحقق فيما نحن فيه هو الثاني فلا محذور فتفكر اقول[۵۳] يرد عليه ان وجود الثالث لازم لوجود الاثنين فالاول متحقق كالثاني فان[۵۴] قلت

۵۲ قولہ وحلہ الخ یعنی جب دو امروں کا مجموعہ کسی چیز کا ملزوم ہو تو جب وہ شئے کسی کے لئے مستلزم ہو رہی ہو اُس کے لئے دونوں کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور صرف علی سبیل الانفراد والبدلیۃ اُس کا تحقق کافی نہیں ہوگا اور یہاں بھی مجموع ہر دو ظن جو دو شخص کے اسلام سے متعلق ہے یہ مستلزم بن رہا ہے ظنِ کفرِ باقی کو حالانکہ علی سبیل البدلیۃ والانفراد یہاں دونوں ظنِ مذکور کا تحقق ہے دونوں کا وجود و تحقق میں اجتماع نہیں جو شرط ہے استلزام کے لئے خلاصہ یہ ہے کہ جس وقت ملزوم دو امروں کا مجموعہ ہوگا تو اُس وقت اُس کیلئے علی سبیل البدلیۃ تحقق کافی نہیں ہے اور یہاں ایسا ہی واقع ہو رہا ہے ۱۲۔ ۵۳ قولہ اقول یرد علیہ الخ اس حل پر اعتراض ہے کہ آپ جو کہہ رہے ہیں کہ یہاں مجموعہ امرین کا تحقق نہیں جو شرط ہے بلکہ علی سبیل البدلیۃ ہونے کی وجہ سے فرداً فرداً اُن کا تحقق ہے جو کافی نہیں یہ غلط ہے کیونکہ ثالث کا وجود یعنی تحققِ اثنین علی سبیل الاجتماع وجودِ اثنین کے لئے لازم ہے تو جب دو امر متحقق ہوں اگرچہ وہ ٢

۵۴ قولہ فان قلت الخ یعنی اگر اس اعتراض سے یہ جواب دیدیا جائے کہ اثنین کے وجود کیلئے ثالث کے وجود کا لزوم تو مسلم ہے لیکن اس خاص اثنین کی ملزومیت کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اُس اثنین کا تحقق ملزوم بن سکے گا جس کے آحاد میں انتشار نہ ہو اور یہاں جس کا تحقق ہے ٤ اُس کے آحاد میں انتشار ضرور ہے لہذا ثالث کا وجود کوئی فائدہ نہیں دے سکا مصنف کہہ رہے ہیں کہ یہ جواب بھی

٢ علی سبیل البدلیۃ ہی کیوں نہ ہوں وہ مجموع کے تحقق کو مستلزم ہے تو وہ دو ظن جو دو شخص کے اسلام سے متعلق ہے اُس کا تحقق اگرچہ علی سبیل البدلیۃ ہے لیکن وہ مستلزم ہیں ہر دو ظن کے مجموع کو اور جب یہ مجموع متحقق ہوگا تو ظنِ کفرِ باقی بھی متحقق ہونا چاہئے لہذا استحالۂ مذکورہ بحالہا باقی ہے ۱۲۔

۵۱ قولہ الا ان یقال الخ یہاں سے اصل جواب ہے کہ ظن کو یقین کے طرح ماننا کہ جو چیز یقین میں ہے وہ ظن میں بھی کافی ہو یہ درست نہیں۔ ہم مانتے ہیں کہ یقین کی صورت میں تو اثنین کا وجود ثالث کے وجود کو علی الاطلاق چاہے اُس اثنین کے آحاد مجتمع ہوں یا منتشر مستلزم ہے بخلاف ظن کے کہ اس میں تب ملزومیت ہوگی جب اُس اثنین کے آحاد مجتمع ہوں لہذا استحالہ مندفع ہوا کیونکہ جب ظن ویقین میں فرق ہے کہ یقین کی صورت میں وجودِ اثنین وجودِ ثالث کے لئے مستلزم ہے اور ظن کی صورت میں صرف اُسی وقت جب کہ اُس کے آحاد میں انتشار نہ ہو تو اب شبہہ کہاں رہا ۱۲

المتحقق من الثالث مابين آحاده انتشار بان يلاحظ واحد واحد والمستلزم هو ملاحظة الآحاد معاً قلت ملزوم اليقين هو اليقين بالثالث مطلقا فكلا القسمين ملزوم الا ان ۵۱ يقال لا تفاوت في صورتي ملزوم اليقين لعدم الموجب لانتشار بل انما التفاوت بالاعتبار واما ما نحن فيه فبخلاف ذلك فتامل والتمثيل ۵۲ استدلال الجزئي على جزئي لامر مشترك والفقهاء يسمونه قياسا والاول اصلا والثاني فرعا والمشترك علة جامعة ولاثبات ۵۳ العلية طرق والعمدة الدوران ويعبر عنه بالطرد والعكس وهو الاقتران وجودا وعدما قالوا الدوران آية كون المدار علة للدائر والترديد ۵۴ ويسمى بالسبر والتقسيم وهو تتبع الاوصاف وابطال بعضها لتعيين الباقي وهو يفيد الظن والتفصيل في اصول الفقه ۵۵ الصناعات الخمس الاول البرهان ۵۶ وهو القياس اليقيني ۵۷

۵۲ قولہ والتمثیل الخ ایک جزئی سے دوسری جزئی پر کسی مشترک علت کی بناء پر استدلال کرنیکا نام تمثیل ہے اور فقہاء اِسے قیاس کہتے ہیں اور مقیس علیہ کو فرع اور امرِ مشترک بین الاصل والفرع کو علتِ جامعہ نام رکھتے ہیں۔ اور متکلمین اس تمثیل کو استدلالِ شاہد بر غائب کہتے ہیں تو فرع غائب اور اصل شاہد ہوگا اِس کی مثال عقلیات میں یہ ہوگی مثلاً ہم کہدیں کہ السماء حادث لانہ جسمٌ قیاساً علی النباتِ والحیوانِ وغیرھا اور امام غزالیؒ نے تمثیل فی العقلیات اور تمثیل فی الفقہیات دونوں کو پورے شدّ و مدّ سے باطل کیا ہے ومن اراد الاطلاع علی اقوالہ فلیرجع الی کتبہٖ ۱۲۔

۵۳ قولہ ولاثبات العلیۃ طرق الخ ان میں سے عمدہ طریقہ تمثیل کے بیان میں دوران ہے جو ایک شئے کا دوسرے کے بحسب الوجود والعدم قریب ہونے کا نام ہے یعنی کسی چیز کا وجود و عدم میں اپنے ماسوا کسی دوسری چیز کے ساتھ اس قدر قریب اور متصل ہونا کہ شئے آخر کے وجود سے اس کا وجود اور اُس کے عدم سے اس کا عدم ہو یہ دوران کی تعریف ہے۔ جیسے کہ حرمتِ خمر دائر ہے سُکر اور اس کے بے ہوش کر دینے پر۔ یعنی جب تک اِسکار کا وجود ہے حرمتِ خمر بھی ہے اور جب اسکار نہ ہو یعنی نشہ آور نہ ہو تو حرمت بھی جاتی رہے گی ۱۲۔

۵۴ قولہ والتردید الخ دوسرا طریقہ تمثیل کے بیان کرنے کا تردید ہے جو اصل کے اوصاف کی جستجو کرنے اور بعض کے باطل کرنے کا نام ہے تاکہ کوئی باقی ماندہ شئے علت بننے کیلئے متعین ہو جائے جیسے کہدیں کہ حرمتِ خمر کی علت یا یہ ہے کہ انگور سے لیا گیا ہے یا اس کا مزہ خراب ہے یا بے ہوش کر دینے والی شئے ہے وغیرہ وغیرہ معلوم ہوا کہ اوّل علت نہیں کیونکہ نفسِ شیرۂ انگور میں خرابی نہیں۔ اسی طرح یہ اور چیزیں بھی علت نہیں ہیں بر جزءِ اِسکار کے لہذا ثابت ہوا کہ حرمت کی علت یہی باقیماندہ شئے یعنی اِسکار ہے ۱۲۔

۵۵ قولہ فی اصول الفقہ الخ مثلاً قولہم فی الہرۃ انہا من الطوافین علیکم عند ذکر العفوم عن ذکرہا فیقاس علیہا الفارۃ بجامع الطواف۔ اسی طرح لبطلانِ بیع فی التمر الرطب کا حکم بہ سبب کم ہونے کے جس پر عنبِ رطب کو بھی قیاس کر لیا جاتا ہے نقصان کے توقع کی وجہ سے وعلیٰ ہذا فقس ۱۲

۵۶ قولہ البرھان الخ صناعات پانچ ہیں جس سے مطلوب پر استدلال قائم کرتے وقت کام لیا جاتا ہے یعنی ۱ برہان ۲ جدل ۳ تیسری خطابت ۴ چوتھی شعر ۵ پانچویں سفسطہ اب یہاں سے اِن صناعاتِ خمسہ کو ایک ایک کر کے مع جمیع مالہ وما علیہ کے بیان کریں گے چنانچہ جب صناعاتِ خمسہ کی تفصیلات جس مقام پر ختم ہو جائیں تو کتاب سلم العلوم بھی وہاں پر ختم ہو جائے گی ۱۲۔

۵۷ قولہ وہو القیاس الیقینی الخ یعنی بُرہان اُس قیاس کا نام ہے جو یقینی نتیجہ دینے کے لئے یقینیات سے مرکب ہو اور یقینیات کی چھ قسمیں ہیں ۱ اولیات ۲ فطریات ۳ مشاہدات ۴ حدسیات ۵ تجربیات اور ۶ متواترات۔ تو بُرہان کے مبادی یہی چھ چیزیں ہیں جو مقدماتِ یقینیہ میں سے ہیں چنانچہ اس کے بعد ایک ایک کر کے اِنہیں مقدمات کا بیان ہوگا۔ اور اس کے صنعتِ ثانی یعنی جدل کا بیان پھر شروع ہوگا ۱۲۔

المقدمات عقلية او نقلية فان النقل قد يفيد القطع نعم النقل الصرف ليس كذلك
واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت واصولها الاوليات[51] وهي ما
يجزم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين بديهيا او نظريا وتتفاوت جلاءً وخفاءً وبداهة
البديهي كعلم العلم منها وهو الحق والفطريات[52] وهي ما يفتقر الى واسطة لا تغيب
عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها والمشاهدات[53] اما بحس ظاهر وهي الحسيات او
بحس باطن وهي الوجدانيات ومنها الوهميات في المحسوسات وما نجده[54] بنفوسنا لا بالاتنا
والحق[55] ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا والمنكرون لافادته صم وعمي والحدسيات[56]
وهي سنوح المبادي المرتبة دفعة ولا يجب المشاهدة فضلا عن تكرارها كما قيل
فان المطالب العقلية قد تكون حدسية والتجربيات[57] ولا بد من تكرار فعل حتى يحصل
الجزم وقد نازع بعضهم في كونها من اليقينيات كالحدسيات والمتواترات[58] وهو اخبار
جماعة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب وتعيين العدد ليس لشرط بل الضابطة
مبلغ يفيد اليقين نعم يجب الانتهاء الى الحس ومساواة الطرف الوسط وهذه الثلثة[59]
لا تنتهض حجة على الغير الا بعد المشاركة وحصر المقاطع بعضهم في البديهيات والمشاهدات
وله وجه ماثم الاوسط[60] ان كان علة

ـــــــــــــــــــــــــــــ

۵۱ قولہ الاولیات الخ یعنی وہ مقدمے جس میں صرف طرفین کے تصور سے عقل جزم کرے مثلاً الکل اعظم من الجزء یا الاثنین اکثر من الواحد یا الثلاثۃ مع الثلاثۃ ستۃ یا الشئی الواحد لا یکون قدیماً و حدیثاً معاً یا السلب والایجاب معاً لا یصدقان فی شئی واحدٍ وغیرہ تمام ہمچو قسم کے قضایا ایسے مقدمات ہیں کہ جب قوت مفکرہ نے اس کو قضیہ بنا کر پیش کیا تو ذہن اس کا اضطراراً تصدیق کریگا من غیر ان یشعر بانہ من این استفاد ہذہ التصدیق ۱۲۔ ۵۲ قولہ والفطریات الخ یعنی وہ مقدمات جن میں عقل کسی ایسے واسطہ سے حکم کرتی ہے جو ذہن سے تصورِ طرفین کیوقت غائب نہ ہو مثلاً الاربعۃ زوج کہ اس میں حکم ہے بواسطۂ انقسام بالمتساویین کے یا مثلاً الاثنان ثلث الستۃ وغیرہا ۱۲۔ ۵۳ قولہ والمشاہدات الخ یعنی وہ قضایا جن میں عقل حکم کرے حس کو واسطہ بنا کر پھر اگر حسِ ظاہری کا واسطہ ہو تو وہ حسیات کہلاتے ہیں جیسے النار محرقۃٌ اور الشمس مشرقۃٌ والقمر مستدیرٌ والکواکب کثیرۃٌ والکافور ابیض والفحم اسود والثلج باردٌ وغیرہ اور اگر عقل نے حکم کرنے کیلئے اس میں حسِ باطنی کو واسطہ بنایا ہو تو اس کا نام وِجدانیات ہے۔ جیسے ہم کہیں کہ انّ لنا غضباً وخوفاً وفکراً وشہوۃً وادراکاً واحساساً اور اس قسم میں وہمیات بھی داخل ہیں ۱۲۔ ۵۴ قولہ ومنہا ما نجدہ الخ یہ قول عطف ہے وہمیات پر مراد یہ ہے کہ مشاہدات و وِجدانیات میں سے وہ چیزیں بھی ہیں جو ہم اپنے نفوس میں پاتے ہیں بغیر واسطۂ حسِ ظاہری کے جیسے ہمارا یہ جاننا کہ لنا جوعاً وعطشاً یا ہمیں اپنی ذوات کے افعال پر مثلاً جو شعور حاصل ہے ۔۔ ۱۲۔ ۵۵ قولہ والحق ان الحس الخ چونکہ اسمیں اختلاف ہے کہ آیا حس مفید حکم ہے یا نہیں اور اگر ہے تو پھر مفید حکم کلی ہے یا جزئی تو مصنفؒ اس کے متعلق کہہ رہے ہیں کہ حق یہ ہے کہ حس حکم کا فائدہ دیتا ہے لیکن حکم جزئی کا کیونکہ صورِ کلیات کا انطباع حواس میں نہیں ہو سکتا تو جن لوگوں نے مطلقاً افادہ کا انکار کیا ہے وہ حق چھوڑ کر باطل پر جمے ہوئے ہیں ۱۲۔ ۵۶ قولہ والحدسیات الخ یعنی وہ قضایا جن میں مبادیٔ مرتبہ دفعۃً ظاہر ہو جاتے ہوں اور اس کے لئے تکرارِ مشاہدہ وغیرہ کی ضرورت نہیں رہتی مثلاً نور القمر مستفادٌ من نور الشمس ۱۲ ۵۷ قولہ التجربیات الخ یعنی وہ مقدمات جن میں عقل اپنے جزمی حکم کرنے میں تکرارِ مشاہدہ کا محتاج ہو جیسے شرب السقمونیا مسہلٌ للصفراء یا الخبز مشبعٌ یا الضرب مؤلمٌ للحیوان وغیرہ ۱۲۔ ۵۸ قولہ والمتواترات الخ یعنی وہ مقدمات جن میں عقل جزم کا حکم کرے لیکن ایک ایسی کثیر التعداد جماعت سے سننے کے واسطہ پر م

جن کا توافق علی الکذب عقلاً محال معلوم ہو رہا ہو۔ کالحکم بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ادعی النبوۃ و اظہر المعجزات علی یدہ ۱۲ ۵۹ قولہ وہذہ الثلث الاٰخر الخ یعنی حدسیات تجربیات اور متواترات ۲

۶۰ قولہ ثم الاوسط ان کان علۃ الخ دلیل کی دو قسم ہیں کہ کبھی وہ لمّی ہوا کرتی ہے اور کبھی اِنّی۔ یہاں سے ان دونوں کی تعریف جمیع مالہ وما علیہ کیساتھ بیان کرنا شروع کیا۔ کہ جیساکہ حدِ اوسط (بقیہ مضمون بر صفحہ آئندہ)

للحکم فی الواقع فالبرہان لمی والآفانی[۵۱] سواء کان معلولا ویسمی دلیلا اولا والاستدلال بوجود المعلول للشئی علی ان لہ علۃ کقولنا کل جسم مؤلف ولکل مؤلف مؤلف لمی وہو الحق فان المعتبر فی برہان اللم علیۃ الاوسط لثبوت الاکبر للاصغر الثبوتہ فی نفسہ وبینہما بون بین وہہنا شک[۵۲] وہو ان الشیخ ذہب الی ان العلم الیقینی بما لہ سبب لایحصل الا من جہۃ السبب وما لیس لہ سبب اما ان یکون بینا بنفسہ اومایوسا عن تبیانہ بوجہ یقینی وکل ہذا الاہدم قصر برہان الان وحلہ[۵۳] لعل مرادہ ان العلوم الکلیۃ وہو الیقین الدائم اما ان یکون بینا من جہۃ السبب او بینا بنفسہ فالعلوم الجزئیۃ جاز ان تکون معلومۃ بالضرورۃ او بالبرہان غیر اللم فتامل والثانی الجدل وہو المؤلف من المشہورات[۵۴]

(بقیہ مضمون صفحہ گذشتہ) باعتبار ذہن کے علت ہوا کرتا ہے ایسے ہی اگر یہ واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے بھی حکم کیلئے علت بن رہا ہو تو اس قسم کی دلیل کو لمی نام رکھتے ہیں جیسے کوئی کہے کہ زید متعفن الاخلاط و کل متعفن الاخلاط محموم فزید محموم تو حدِ اوسط جو یہاں متعفن الاخلاط ہے نفس الامر میں بھی علت ہے بخار کے لئے جیسا کہ ذہنًا علت ہے اور اگر صرف ذہنًا علت ہو اور حقیقۃً و فی نفس الامر وہ حدِ اوسط حکم کے لئے علت نہ ہو تو اُس دلیل کا نام اِنّی ہے جیسے کہدیا جائے کہ زید محموم و کل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط کہ اِس میں بُخار کے لئے جو لفظ ہے یعنی حمّی وہ حدِ اوسط ہے جو حکم کے لئے صرف ذہنًا علت بن رہا ہے نفس الامر اور واقع میں یہ حکم کے لئے علت نہیں کیونکہ ایسا نہیں کہ حمّی متعفن الاخلاط ہونیکی واقعۃً علت بنجائے بلکہ حقیقت تو اِس کا عکس ہے کہ متعفن الاخلاط ہونا حمّی کا باعث اور اس کی حقیقی علت ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ پہلے اخلاط اربعہ میں گندگی آجاتی ہے تو بخار اُسی سے شروع ہوجاتا ہے ایسا نہیں کہ بخار سے اخلاط کی گندگی شروع ہوجاتی ہے بلکہ بخار سے تو گندہ گی اخلاط کا ظہور ہو کر علاج سے اُس کی صفائی ہوجاتی ہے ۱۲۔

[۵۱] قولہ والآفانی الخ ان دلائل کو آپ یوں بھی سمجھ سکتے ہیں کہ سبب اور علت کی وجود سے مسبب اور معلول پر استدلال کرنے کو لمّی کہتے ہیں اور معلول و مسبب کی وجود سے علت و سبب پر استدلال کا نام اِنّی ہے مثلًا کسی ہنگامہ میں لوگوں نے ایک شخص کو لاٹھیوں سے مارا ہو اور اُس کے اعضاءِ رئیسہ کو ایسا صدمہ پہنچا ہو جو عادۃً مُہلکہ ہو تو ہم اُس کے زخموں کو دیکھ کر جب کہیں کہ یہ شخص ضرور مرجاوے گا تو یہ ہی استدلالِ لمّی کی صورت جس سے قیاس یوں بنے گی کہ اِس شخص کا دماغ مثلًا لاٹھی کے صدمہ سے پاش پاش ہوگیا ہے اور جس کا دماغ پاش پاش ہوجائے وہ مر ہی جاتا ہے۔ نتیجہ یہ کہ یہ شخص مر ہی جائے گا۔ اور اِنّی استدلال کی مثال وہ ہے جیسے ڈاکٹر لوگ لاش دیکھکر اسبابِ مرگ معلوم کرتے ہوں۔ اور جاننے والے جانتے ہیں کہ علم ہیئت نے اسی استدلال کے ذریعہ سے کیا کچھ ترقی حاصل کی ہے وہ اظہر من الشمس ہے ۱۲

[۵۲] قولہ وہہنا شک الخ شیخ نے کہا ہے کہ کسی شئے کا علمِ یقینی یا تو بلا سبب کے ہوتا ہے اور یا کسی سبب کی وجہ سے تو جس شئے کی علمِ یقینی کا کوئی سبب ہو اُس پر علم تب حاصل ہوگا جب اُس کا سبب حاصل ہو لیکن جس چیز کا علم بلا سبب حاصل ہوتا ہے وہ یا تو بین بنفسہ ہوگی یا مایوس التبیان ہوگی تو شیخ کے اس مقولہ کی بناء پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۲

۲ علم یقینی صرف سبب میں منحصر ہوا اور چونکہ برہان اِنّی میں استدلال بالسبب نہیں ہوا کرتا اسلئے برہانِ اِنّی کا قصرِ مشید منہدم ہو کر رہا یعنی برہانِ اِنّی شیخ کے قول کی وجہ سے ساقط ہوئی اور صرف لمّی باقی رہی ۱۲

[۵۳] قولہ وحلہ الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یقین دو قسم پر ہے ایک وہ جو مستمر ہو اور باقی رہے دوسرا وہ جو بعض اوقات میں ہو (وہو وقت وجود المعلوم) تو شیخ کا مقصد یہ ہے کہ قسم اول یعنی یقینِ دائم سبب ہی کی بناء پر حاصل ہوتا ہے تو یقین کی قسمِ ثانی اگر دلیل اِنّی میں بلا سبب کے حاصل ہو بھی جائے تو اِس سے شیخ کے قول کا خلاف کچھ بھی لازم نہیں آتا۔ تو بُرہانِ اِنّی کی سقوط کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ بھی یقین کی قسم ثانی کے لئے مفید ہے ۱۲

[۵۴] قولہ والمشہورات الخ یعنی سببِ شہرت اِن قضایا کا یہی ہوتا ہے جس کو مصنف رح نے بیان کیا کہ چونکہ وہ مصلحتِ عامہ پر مشتمل ہوا کرتی ہیں جیسے العدلُ حسنٌ والظلمُ قبیحٌ یا یہ کہ طبیعت کے رقت کا تقاضا یہ ہے جیسے مراعاتُ الضعفاء محمودۃ یا حمیت وغیرت کا تقاضا ہے۔ جیسے کشف العورۃ مذمومٌ یا عادت یوں ہی جاری ہے جیسے ہندؤں کے ہاں قبح ذبح حیوانات اور حیوانات کے علاوہ اشیاء میں عدمِ قبح یا یہ کہ مثلًا وہ آداب شرائع میں ہے جیسے جملہ اُمورِ شرعیہ ۱۲۔

المحکوم بها لتطابق الآراء اما المصلحة عامة او رقة او حمية او انفعالات خلقية او مزاجية صادقة او کاذبة ومن ههنا قيل للامزجة والعادات دخل في الاعتقادات ولکل قوم مشهورات مخصوصات وربما التبست[٥١] بالاوليات وافترقته عند التجريد او من المسلمات بين المتخاصمين کتسليم الفقيه ان الامر للوجوب والغرض الزام الخصم او حفظ الرأي الثالث الخطابة وهو مؤلف من المقبولات الماخوذة ممن تحسين الظن[٥٣] فيه کالاولياء والحکماء ومن عد الماخوذات من الانبياء منها قد غلط او من المظنونات[٥٤] التي يحکم بها بسبب الرجحان ويدخل فيها التجربيات والحدسيات والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم والغرض تحصيل احکام نافعة او ضارة في المعاش و المعاد کما يفعله الخطباء والوعاظ الرابع الشعر وهو قول مؤلف من المخيلات[٥٥] وهي قضايا يخيل بها فيتأثر النفس قبضا وبسطا فانها اطوع للتخييل من التصديق سيما اذا کان على وزن لطيف او انشد بصوت طيب و الغرض منه[٥٦] انفعال النفس

٥١ قولہ وربما التبست الخ لیکن فرق ظاہر ہے کیونکہ اوّلیات اس قسم کی ہوا کرتی ہیں کہ اُس میں توقف کوئی نا آشنا شخص بھی نہیں کرسکتا بلکہ جب بھی سُن لے تو اُس کو یقین وجزم حاصل ہوگا مثلاً السلبُ والایجابُ لایصدقان فی حالٍ واحدةٍ یا الاثنینُ اکثر مِن الواحد کہ یہ اولیات ہیں تو سامع جاہل کو بھی اول دھلہ میں اس پر جزم ہوجایا کرتا ہے بخلاف اس مشہور قول کے کہ قتل الانسان قبیحٌ وانقاذہ مِن الھلاک جمیلٌ کہ بعد البلوغ بھی انسان کو اِس میں شک اور توقف رہتا ہے بلکہ اس کے منوانے کیلئے دلائل پیش کرنے کی ضرورت رہتی ہے تو مثالِ اوّل اولیات کی ہے اور یہ دوسری مشہورات کی اور آپ دونوں میں فرق جان چکے ۱۲

٥٢ الخطابة الخ یہ بھی اقسامِ حجت میں سے ایک قسم ہے لیکن موجبِ یقین نہیں بلکہ موجبِ ظن ہے نیز چونکہ اس کی ترکیب مقبولات سے ہوا کرتی ہے اس لئے صرف فقہی امور میں یہ حجت کام آسکتی ہے اور براھینِ عقلیہ میں اس سے کام نہیں لیا جاتا بلکہ اس سے اُن براہین میں کام لیا ہی نہیں جاسکتا۔ اور مقبولات اُن اُمور کا نام ہے جس کا ہم اعتقاد کرچکے ہوں تصدیق مَن اخبرَنا بہا من جماعةٍ ینقص عددہم عن عدد التواتر او شخصٍ واحدٍ تمیّز عن غیرہ بعدالةٍ ظاہرةٍ او علمٍ وافرٍ کالتی قبلناہ من آبائنا واستاذینا وائمتنا واستمررنا علی اعتقادہا ۱۲۔ فافہم۔

٥٣ قولہ ممن تحسین الظن الخ اور سبب حُسنِ ظن یا امرِ سماوی ہو جیسے معجزات اور کرامات وغیرہ اور یا عقل و دیانت ہو تو اس میں انبیاء علیہ الصلوٰة والسلام اولیاءؒ علماءِ کرام اور زھّادِ عظام داخل ہوئے ۱۲۔

٥٤ قولہ او من المظنونات الخ مظنونات وہ قضایا ہیں جس میں رجحانِ رائے سے حکم کیا گیا ہو مثلاً فلانٌ یطوفُ باللیل وکلّ من یطوف باللیل فہو سارقٌ فلانٌ سارقٌ۔ اس کے علاوہ تجربیات حدسیات اور متواترات جب کہ وہ حدِّ جزم تک نہ پہنچے ہوں وہ بھی مظنونات ہی میں داخل ہیں ۱۲

٥٥ قولہ من المخیّلات الخ یہ اُن قضایا کا نام ہے کہ جب وہ خیال میں لائے جائیں تو یا نفس کو اُس سے فرحت حاصل ہوکر کشادہ ہو اور یا اُس سے ٹھیس پہنچ کر منقبض ہو مثلاً اگر یوں کہدیا جائے کہ شراب خوشبو دار قوی اور رنگ دار ہوتی ہے تو اِس سے اُس کی طرف رغبت شُرب نفس کو پیدا ہوجاتی ہے لیکن اگر یوں کہدیا جائے کہ مثلاً شہد بہت کڑوا اور قے لانے والی شئے ہے تو اِس سے نفس کو نفرت اور انقباض پیدا ہوجائیگا ۱۲

٥٦ قولہ والغرض منہ انفعال النفس الخ قیاس شعری سے ترغیب تنفیر تخییل ترغیب اور تشجیع وغیرہ مواقع میں شعراء کام لیتے ہیں مثلاً کسی کو درندگی پر آمادہ کرنا ہو تو اُس کے سامنے ح

شاعر صاحب پختہ کاری اور عقلمندی کو شاعرانہ رنگ میں بزدلی بتلا کر یوں کہہ کر برانگیختہ کرتا ہے کہ ؎

یری الجبناءُ انّ الجبنَ حزمٌ
وتلک خدیعةُ النفسِ اللئیمِ

اس شعر کو پڑھئے اور سمجھئے تو معلوم ہوگا کہ اس میں کسی قدر تاثیر فی النفس کا مادہ بھرا گیا ہے۔ بعض حضرات صناعتِ شعری کو کُلیتہً قبیح سمجھتے ہیں لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ ہر شعر کو ہم قبیح بھی نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ ایک تو وانّ من الشعر الحکمة وانّ من البیان لسحرًا وارد ہے اور دوسری طرف اسکے مصداق کے طور پر شاعر کا مندرجۂ ذیل شعر بھی حُسنِ تاثیر کے لحاظ سے ملاحظہ ہو کہ اس میں مذمتِ بخل کرتے ہوئے شاعر نے کتنی حقانیت سے کام لیا ہے کہ ؎

ومن ینفق الساعات فی جمع مالہٖ + مخافةَ فقرٍ فالذی فعلَ الفقرُ

۵۱ الخامس السفسطۃ الخ یہ لفظ سوفسطا سے مشتق ہے جو سوفا اور اسطا نامی یونانی الفاظ کا مُعرب ہے حکمتِ مُمَوَّہَہ کے معنے پر کیونکہ یہ اکثر قضایائے وھمیہ کاذبہ اور قضایائے کاذبہ شبیہہ بصادقہ سے مرکب ہوا کرتا ہے نہ اس میں قطعیات کی صلاحیت ہوتی ہے نہ ظنیات کی بلکہ سوائے تلبیس اور مغالطہ کے اور کسی کام کا نہیں۔ اور یہ قیاسِ سفسطی بظاہر اقسامِ ماضیہ سے مُشابہ معلوم ہو رہی ہے لیکن اُن کی قسم نہیں ہاں اِس کی خود تین قسمیں ہیں کیونکہ اس کی ترکیب یا خالص وہمیات سے ہوگی یا جو مشابہ بالمظنونات ہوں اُس سے اس کی ترکیب ہوگی اور یا اغلوطاتِ واقع من اللفظ اَو المعنی سے اس کے جوڑ بند ہونگے ۱۲

بالترغیب او الترھیب وھو کالنتیجۃ لہ الخامس السفسطۃ وھو المرکب من الوھمیات[۵۲] نحو کل موجود مشار الیہ والنفس مسخرۃ للوھم فالوھمیات ربما لم تمیز عندھا من الاولیات ولولا دفع العقل حکمَ الوھمِ بقی الالتباس دائما او من المشبہات[۵۳] بالصادقۃ صورۃً او معنیً کاخذ الخارجیات مکان الذھنیات وبالعکس والغرض منہ تغلیط الخصم والمغالطۃ[۵۴] اعم فانھا الفاسدۃ[۵۵] صورۃ

۵۲ الوہمیات الخ وہم ایک ایسی دماغی قوت کا نام ہے جو محسوسات سے معانیٔ جزئیہ کا ادراک کرتی ہے مثلاً چوہے کا بلی کو دیکھ کر اُس سے اُن کے باہمی عداوت کا معلوم کرنا جو ایک معنیٔ جزئی ہے یہ قوتِ واہمہ کا کام ہے اور اس قوت کو سلطانُ القویٰ بھی نام رکھتے ہیں کیونکہ جملہ معقولات پر اس کو تصرف حاصل ہے حتیٰ کہ بسا اوقات یہ وہم عقل کو بھی اُس پر مسلط ہو کر مغلوب کر کے اُسے مغالطہ میں ڈال دیتا ہے جیسے مُردہ کے ساتھ اکیلے جو شخص کمرہ میں رات گذارتا ہو تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نہ ڈرے کیونکہ وہ مردہ صرف ایک لاشہ ڈھانچہ اور بلا حرکت ایک ساکن جسد ہے جس میں اُٹھنے کی لڑنے کی اور کچھ ضرر پہنچانیکی طاقت نہیں لیکن پھر بھی قوتِ واہمہ کی حکمرانی اور تسلط سے بڑے بڑے عقلمندوں کی عقل مغلوب ہو کر وہ ایسے مواقع پر ڈرتے ہیں کما ہو الظاہر لہذا سلطانُ القویٰ اگر وہم کا خطاب اور لقب ہو تو اُس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ۱۲

۵۳ قولہ او من المشبہات بالصادقۃ الخ جیسے کوئی کہدے کہ ینبغی ان ینصر اخاک ظالماً کان او مظلوماً ۱۲۔

۵۴ قولہ والمغالطۃ اعم الخ قیاس کے دو مقدموں میں حدِ اوسط کا مکرر ہونا انتاج کے لئے شرطِ اعظم ہے۔ اس میں کبھی کبھی مغالطہ واقع ہوا کرتا ہے جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بظاہر تو حدِ اوسط مکرر معلوم ہوتی ہے یعنی جو لفظ صغریٰ میں ہے وہی کبریٰ میں ہے کہ ایک میں اُس لفظ کے حقیقی معنی مُراد ہوتے ہیں دوسرے میں مجازی یا ایک میں لغوی دُوسرے میں منقول یا یہ کہ وہ لفظ مشترک ہے جس کے سبب ایک میں کچھ اور دوسرے میں کچھ دوسرے معنی مثلاً مُراد ہوں تو تکرارِ حدِ اوسط حقیقۃً ان صورتوں میں نہیں ہوا کرتی اسلئے اس بات کا سمجھ لینا ضروری ہے کہ تکرارِ حدِ اوسط میں صرف یہ بات کافی نہیں ہوگی کہ دونوں ایک ہی لفظ ہوں بلکہ ان کا مفہوم ۲

دونوں میں بلا کم و کاست یکساں ہو۔ بلکہ جملہ قیود و اعتبارات جو حدِ اوسط کے مفہوم کے ساتھ قیاس کے ایک مقدمہ میں ملحوظ ہیں بعینہا دوسرے مقدمہ میں بھی وہ موجود ہونی ضروری ہے۔ مخالفینِ قصاص مثلاً کبھی ہمیں ایک مغالطہ میں ڈالتے ہیں کہ قصاص کا مطلب بدی کا بدلہ بدی ہی ہوتا ہے اور بدی کا بدلہ بدی یہ مذموم ہے تو نتیجہ نکلے گا کہ قصاص مذموم ہے لیکن اُنھوں نے یہ نہیں جانا کہ بدی کا بدلہ بدی ہونے کی مختلف حالتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً کینہ کشی اور انتقام کی نظر سے نے کر یہ اس کی ایک حالت ہے اور بحکمِ حاکم تنبیہاً اور زجراً بدی کرنی اس کی دوسری حالت ہے تو بدی کا بدلہ بدی بحالتِ ثانی لے کر مذموم نہیں ورنہ مطلق سزا مذموم ہو جائے گی۔ حالانکہ مطلقِ سزا مذموم نہیں ورنہ سیاست اور نظامِ بشری درہم برہم ہو جائے گا۔ تو مخالفینِ قصاص نے اِس میں مغالطہ دینے کی کوشش کی کہ دو مقدموں میں حدِ اوسط کے ساتھ دو مختلف اعتباروں کا لحاظ رکھا اور بظاہر الفاظ میں تکرارِ حدِ اوسط کی شرط برقرار ظاہر کی حالانکہ جب مفہوم کے اعتبار سے دونوں عین نہ ہوئے تو تکرار حقیقی کہاں سے متحقق ہوا۔ ۴۴۔

۵۵ قولہ فانہا الفاسدۃ صورۃ الخ یعنی کسی لفظِ غلط سے مغالطہ ہو جائے مثلاً کلامِ باری میں جہاں وقف چاہئے تھا وہاں ذہول عن موضع الوقف ہو جائے کقولہ تعٰ وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون اٰمنا بہ الآیۃ کہ جب لفظِ اللہ پر وقف نہ ہو جائے تو عند بعض المفسرین اس غلطی کے سبب سے مقدمۂ کاذبہ پیدا ہوگا جو الراسخون فی العلم یعلمون التاویل الخ ہو گا۔ اور کبھی اعراب میں (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

[illegible] گویند و باید مختصر کردن اور یا اس شعر میں کہ ؎ گر اب کے پھرے شیخ جی کعبے کے سفر سے + تو جانے پھرے شیخ جی اللہ کے گھر سے۔ اور یا اس شعر کا مغالطہ ملاحظہ ہو کہ ؎ ہوس میں کعبے کے کیوں شیخ بت خانے سے گمرہ ہے + یہاں تو کوئی صورت ہے وہاں اللہ ہی اللہ ہے۔

او مادة والمغالطان قابل الحکیم فسوفسطائی وان قابل الجدلی فمشاغبی هذا. والمؤلف[۱] من الراجح والمرجوح مرجوح فتدبر۔

خاتمة

اجزاء[۵۲] العلوم هی المسائل والمبادی[۵۳] من الوسائل[۵۴]

تمت بالخیر

فالحمد للّٰہ علی الاختتام

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ذہول سے ایسا ہوگا مثلاً قول باری تعالیٰ ان اللہ بری من المشرکین ورسولہ الآیۃ تو رسول کے لام پر غفلۃً کبھی قاری کسرہ اگر پڑھ لے تو یہ حاصل ہوگا کہ ان الرسول مشارک للمشرکین فی ان اللہ بری منہم حالانکہ یہ قطعاً مراد نہیں وعلی ہذا نفس ۱۲

۵۱ قولہ والمؤلف الراجح الخ یہ دفع دخل ہے کہ صناعات کا حصر صحیح نہیں اس لئے کہ بعض دفعہ قیاس کی ترکیب آپس کی متخالفات سے ہوتی ہے مثلاً صغری یقینیہ ہو اور کبری مظنونہ ہو تو اس کو کسی صنعت میں داخل مانا جائے تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ جس طرح نتیجہ اخص کے تابع ہوتا ہے ایسا ہی اس قسم کے قیاس کو اس کے مقدمہ اخص کے مطابق نام رکھیں گے مثلاً جب ایک یقینیہ اور دوسرا مظنونہ ہو تو اس قیاس کو خطابی کہہ دیا جائے گا ۱۲۔

۵۲ اجزاء العلوم الخ بعض مناطقہ کا خیال ہے کہ ہر علم کے تین اجزاء ہوتے ہیں موضوع فن۔ مبادی فن۔ اور مسائل فن۔ تو مصنف ان پر تعریض کر رہے ہیں کہ یہ صحیح نہیں۔ بلکہ صرف مسائل فن ہی علم کی حقیقی اجزاء ہوتے ہیں۔ باقی مبادی اور موضوع فن وغیرہ وہ صرف وسائل کے درجہ کی چیزیں ہیں نہ یہ کہ ہر علم میں اسکے مبادی اور موضوعات بھی داخل اور اس کے جزو مانے جائیں ۱۲

۵۳ قولہ والمبادی الخ جس سے برہان بنتی ہے اسے مبادی کہتے ہیں اور وہ یا عام ہیں جس کا تمام علوم علی السویۃ استعمال ہوتا ہے جیسے اجتماع النقیضین محال ہے وارتفاعہما محال اور یا خاص ہیں تو پھر اگر متصورات ہیں تو شئے ہوں تو اسے حدود نام رکھتے ہیں اور اگر قضایائے ضروریہ ہوں تو اسے علوم متعارفہ کہتے ہیں اور اگر نظری ہوں تو پھر اگر معلم کے ساتھ اپنے حسن ظن کے سبب متعلم اسے تسلیم کرتا ہو تو اس کا نام اصول موضوعہ ہے اور اگر بانکار تسلیم کرتا ہو تو اسے مصادرات کہتے ہیں ۱۲

۵۴ قولہ من الوسائل الخ مبادی موضوعات از وسائل ہیں مبادی سے براہین کی ترکیب ہوتی ہے موضوعات تو معلوم ہیں کہ ما یبرہن فیہا ہوتے ہیں۔ اور مسائل ما یبرہن علیہا اور مبادی ما یبرہن بہا ہوتے ہیں موضوعات کی مثال جیسے کہدیا جائے کہ موضوع الہندسۃ المقدار وموضوع الحساب العدد وموضوع العلم الملقب بالطبعی جسم العالم من جہۃ ما یتحرک ویسکن وموضوع النحو لغۃ العرب من جہۃ الاعراب یا موضوع الفقہ مثلاً افعال المکلفین مقیدہ بقیود مذکورہ ثمہ یا موضوع اصول الفقہ مثلاً احکام الشرع من الوجوب والحظر والاباحۃ من جہۃ ما تدرک بہ من ادلتہا اسی طرح موضوع المنطق تمییز المعقولات وتلخیص المعانی تو موضوع ہر علم کا ایک جزو ہوا کرتا ہے۔ باقی رہے مسائل تو وہ معلوم ہیں کہ خاص خاص قضایائے فن کو کہتے ہیں۔ مثلاً حساب میں کہیں کہ ہذا العدد اما زوج او فرد ہندسہ میں کہیں ہذا المقدار مساد اور مبائن فقہ میں ہذا الفعل حلال ہذا الموجود قدیم او حادث منطق میں ہذا المفہوم کلی ام جزئی وغیرہ غرضکہ تمام علوم کے مسائل واضح ہیں۔ فاحفظہا واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم ۱۲۔

السوالات التي يستنبط عن عبارة الكتاب

من مباحث التصورات

(۱) اما تعريف العلم واما التوجه فيه ثم ما الاختلاف في بداهته ونظريته

(۲) كيف يلزم اتحاد التصور والتصديق وما حله ثم ما الدليل على تباينهما حرروا بالتفصيل۔

(۳) هل التصديق كيفية ادراكية ام غيرها بينوا بالتفصيل ثم على تقدير نظريته الكل كيف يلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين بل بمراتب غير متناهية واما التفصي عنه

(۴) لم لا يعلم التصور من التصديق وبالعكس وهل البسيط يكون كاسبا ثم بينوا كيف يلزم في الطلب تحصيل الحاصل وما اعترض عليه وما دفعه۔

(۵) عدوا الجهات لمطالب وبينوا مواقع استعمالها ثم كيف التفصي عن الشك الذي هو كذب امتناع الحكم على المجهول المطلق۔

(۶) عليكم بيان اقسام الدلالة مع تعريفها ثم الالتزام ثم مهجور في العلوم وما وقع النقض بالتضمن اتوا بالتفصيل۔

(۷) ما الاختلاف في تلازم المطابقة والالتزام بينوا بدلائل الطرفين

(۸) هل الافراد والتركيب حقيقة صفة اللفظ ثم بينوا الكلمات الوجودية في اي قسم المفرد تندرج عليكم بيانه بالتوضيح۔

(۹) ما الفرق بين يمشي والمشي بحسب الافراد والتركيب ثم ما يرد لقولهم من حرف جر وضرب فعل ماض وما حكه۔

(۱۰) ما الاختلاف في تشكيك الماهية بين الاشراقية والمشائية بينوا بدلائل الطرفين ثم كم قسما للتشكيك وهل المرتجل من المشترك بينوا بالتوضيح۔

(۱۱) ما الاشكال بقول القائل كلامي هذا كاذب وما دفعه۔

(۱۲) ما الشك الذي هو يرد على تعريف الكلي وما دفعه واما اعتراض عليه ثم ما حقيقة المصرح اتوه بالتفصيل۔

(۱۳) الكلية والجزئية صفة العلم ام صفة المعلوم ثم كيف التفصي عن الشك الذي هو ان نقيض التصادق رفعه لا صدق التفارق فيصدق الاول دون الثاني۔

(۱۴) ما الشك الذي هو يرد على نقيض الاعم والاخص بينوا بالتفصيل۔

(۱۵) هل المشتق والمبدا متحدان وما وقع الاختلاف فيه ثم ما الفرق بين العرض والعرضي والمحل۔

(۱۶) كيف التفصي من الاشكال الذي هو انه ان كان الكلي موجودا فهو متشخص فكيف مقولية على كثيرين والا كيف يكون مقوما للجزئيات۔

(۱۷) ما الدليل على قولهم كل حقيقة بالنسبة الى حصصها نوع اتوه بالتفصيل۔

(۱۸) لم يجوز قيام الفصل بنوعين ومقارنة بجنسين ثم ما الدليل على ان فصل الجوهر يكون جوهرا وما الاختلاف فيه۔

(۱۹) هل يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ثم ما التفاوت بين الطبيعة النوع والجنس بحسب التحصيل واما الفرق بين المادة والجنس بينوا بالتفصيل۔

(۲۰) كيف يلزم اين يكون الكلي اعم واخص معا وحله ثم كيف۔

(۲۱) ويلزم اين يكون الكلي فرد النفسه وما دفعه۔

هل يجوز ان يكون فصل الجنس جنسا للفصل واين يكون لشئ واحد فصلان قريبان۔

(۲۲) كيف يلزم صدق العلة على المعلول وامكان شريك الباري تعالى وان يكون لشئ واحد فصلان قريبان وما دفعه۔

(۲۳) هل لمطلق الوجود دخل ضروري في لوازم الماهية وكم مذهبا فيه بينوا كل مذهب بدليله۔

(۲۴) كيف يلزم ان ينهدم اصل الملازمة وما حله۔

(۲۵) كم اعتبارا للكلي الطبعي وكيف يلزم تقديم الشئ الى نفسه والى غيره وما دفعه وهل هو موجود في الخارج بعين وجود الافراد وما وقع الاختلاف فيه بينوا كل مذهب بدليله۔

(۲۶) ما الاختلاف في موجودية الماهية المجردة بينوا بالتفصيل۔

(۲۷) ما المعرف كم قسماله ثم ما اراد المصنف بقوله والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة بينوا بالتفصيل۔

(۲۸) ما الشك للرازي في التعريف وما دفعه عليكم بيانه بالتوضيح۔

(۲۹) اللفظ المفرد لم لا يفيد المعنى ثم بينوا كيف يلزم الدور هناك۔

السوالات التي يستنبط عن عبارة الكتاب

من مباحث التصديقات

(١) كم معنى للحكم وماذا متعلقه ثم ما معنى تعلقه وهل في متعلقه اختلاف
(٢) ما الدليل على بساطة الظن ثم على تقدير تركبه كيف يلزم ان يكون اجزاء القضية اربعة -
(٣) ما الاختلاف في اجزاء القضية بين المتقدمين والمتاخرين ما الحق فيه -
(٤) ما الشك في اجزاء القضية من جانب المتاخرين على المتقدمين وما حله وما يرد عليه ثم كيف يلزم تصحيح المجعولية الذاتي حرروا بالتفصيل -
(٥) المشكوكة قضية ام لا بينوا بالبرهان ثم ما حاكم الميرزاهد -
(٦) ما الاختلاف في حكم الشرطية وما الحق فيه وما قال السيد وما اعترض عليه المحقق الدواني ثم ما حقق المصنف بينوا بيانا واضحا -
(٧) ما تقرير شبهة معدوم النظير والمغالطة العامة الورود بينوا مع حلهما -
(٨) ما الفرق بين المهملة القدمائية والطبعية ثم كيف قالوا ان مهملة المتاخرين تلازم الجزئية -
(٩) ما المحكوم عليه في القضية المحصورة وما الاختلاف فيه بينوا بدلائل الطرفين -
(١٠) ما الفرق بين الكل بمعنى الكل وبمعنى الكل المجموعي وبمعنى الكل الافرادي بينوا بالتفصيل -
(١١) ما الاختلاف في صدق عنوان الموضوع على ذاته وهل الذات الخالية عن السواد دائما تدخل في كل اسود على راي الشيخ ثم ما زعم شارح المطالع وما صرح المحقق الطوسي هاتوا بالدليل -
(١٢) ما معنى الحمل وكم نوعا له وما الاعتراض على تفسيره وما التفصي عنه ثم لم عدل المصؒ عن التعريف المشهور -
(١٣) هل يصح سلب الشئ عن نفسه في وقت من الاوقات ثم ان المفهومات تحمل على نفسها بالحمل العرضي -
(١٤) كيف يلزم صحة قولنا الخمسة زوج وما دفعه
(١٥) ما معنى ثبوت شئ لشئ في ظرف فرع فعلية ثبت له وستلزم لثبوته ثم ما الفرق بين الثبوت والفعلية ولم عدل المصؒ عن العبارة المشهورة بين القوم
(١٦) كم قسما للثبوت بينوا بالتفصيل ثم كم قسما للاتصاف حرروا بالتعريف والامثلة وما الاختلاف في ظرف الاتصاف للانتزاعي الخارجي -
(١٧) كيف التفصي عن الاشكال الوارد بالقضايا التي محمولاتها منافية للوجود بينوا بالتفصيل -
(١٨) لم اخترع المتاخرون الموجبة السالبة المحمول ثم ما الفرق بينهما وبين السالبة البسيطة وبين الموجبة المعدولة المحمول ما يرد
(١٩) على قولنا زيد اعمى وما التفصي عنه -

(٢٠) ما دليل صاحب المواقف على مغايرة المواد الحكمية للجهات المنطقية وما يرد عليه بينوا التفصيل -
(٢١) كيف يلزم حصر الضرورية المطلقة في الضرورية الازلية على تفسيرهم وعدم عموم السالبة البسيطة من الموجبة وما التفصي عنها بينوا بالسوال والجواب بيانا واضحا حتى انجلى الحق -
(٢٢) ما يرد على التعريف المشهور للضرورية وما جوابه -
(٢٣) ما يرد على التعريف المشهور للدائمة وما جوابه بينوا بينا واضحا -
(٢٤) كم معنى للمشروطة العامة بينوه بالتفصيل ثم ما وجه الخلاف في كون الممكنة او المطلقة موجبتين -
(٢٥) هل اطراف الشرطية مشتملة على الحكم واما الاختلاف فيه -
(٢٦) ما الاستدلال على بطلان ما اشتهر بين القوم ان المتلازمين يجب ان يكون احدهما علة للآخر او معلولي علة واحدة -
(٢٧) عدوا المذاهب في استلزام المقدم المحال للتالي وبينوا دلائلها وما يرد عليها ثم ما الحق عند المصؒ -
(٢٨) لم قيد الرئيس التقادير والاوضاع في تفسير الكلية بالتي يمكن اجتماعها مع المقدم وما يرد عليه وما الجواب -
(٢٩) ما الدليل لمن قال ان الاتفاقيات مشتملة على العلاقة وما النظر فيه -
(٣٠) ما الاقوال في تركيب المنفصلة باكثر من جزئين وما الحق فيه بينوا كل مذهب بدليله ثم كيف يلزم المصادرة وما جوابه -
(٣١) ما حجة من ادعى اللزوم الجزئي بين كل امرين حتى النقيضين وما التفصي عنه وما يرد عليه ثم ما قال المصؒ بقوله وبقي فيه شئ آه
(٣٢) ما معنى التناقض وكيف يصح قولهم ان لكل شئ نقيضا واحدا مع ان الايجاب نقيض السلب وسلب السلب ايضا رفعه ثم كيف قيل ان التصورات لا نقائض لها
(٣٣) كيف يلزم ان يكون الجزء نقيض الكل ثم ما تورد على تغاير النسبة للمنتسبين وما حله -
(٣٤) كيف يوخذ نقيض القضية المركبة وهل في المركبة الجزئية والكلية طريق واحد ام لا -
(٣٥) ما الاعتراض في العكس المستوي بقولنا لا شئ من الجسم بممتد في الجهات الى غير النهاية وبقولنا كل شيخ كان شابا وبقولنا بعض النوع انسان بينوا بالاجوبة -
(٣٦) كيف يلزم على المذهب المشهور من ان الضرورية تنعكس دائمة انفكاك الدوام عن الضرورة في الكليات -

(۳۷) ما الاختلاف فی انعکاس الممکنتین الموجبتین کنفسہما بینوا بالتصریح۔
(۳۸) ما الشک للرازی علی انعکاس السالبۃ الدائمۃ الکلیۃ کنفسہا وما دفعہ ثم ما الفرق بین دوام الامکان و امکان الدوام وہل ازلیۃ الامکان وامکان الازلیۃ یتلازمان۔
(۳۹) ما تعریف عکس النقیض ولم عدل المتاخرون عن اصطلاح المتقدمین بینوا بالتوضیح۔
(۴۰) ما التفصی عن الاشکال الوارد علی قاعدۃ عکس النقیض بان قولنا کل لا اجتماع النقیضین لاشریک الباری صادق مع ان عکسہ کاذب ثم کیف یمکن التزام تصادق الممتنعات کلہا۔
(۴۱) ما تقریر الشک الثانی علی قاعدۃ عکس النقیضین وما حلہ
(۴۲) کم مذہبا فی افادۃ النظر العلم ہل ہی بالعادۃ او بغیرہا واما الحق ثم اللزوم المعتبر فی القیاس ما ہو۔
(۴۳) کیف اندفاع الاشکال الوارد علی الشکل الاول بینوا بالتفصیل۔
(۴۴) بینوا ضروب الشکل الثالث و الاول والثانی وشرائط انتاج کلہم وحرر بالامثلۃ وکیف یرتد الشکل الثانی والثالث الی الاول وما الحاجۃ الیہ۔
(۴۵) کیف مذہب الشیخ والامام فی انتاج الممکنۃ الصغریٰ الی الشکل الاول مع ان فعلیۃ مشروطۃ علی مذہب الشیخ وما حلہ وما حقق المص۔
(۴۶) ما الشک علی انتاج اللزومیتین لزومیۃ یعنی انہ یصدق کلما کان الاثنان فردا کان عددا کلما کان عددا کان زوجا مع کذب النتیجۃ۔
(۴۷) کیف التفصی عن الشک الذی ہو منع استلزام الرفع الرفع۔
(۴۸) ما التفصی عن الاشکال الوارد علی الاستقراء۔
(۴۹) ما معنی التمثیل ثم ما الدوران وما التردید۔
(۵۰) ما تعریف البرہان اللمی و الانی ثم کیف یلزم ہدم قصر برہان الان وما حلہ۔

تمّت

"کتبخانہ امدادیہ" دیوبند یو۔پی کی چند جدید مطبوعات

ایضاح المطالب شرح اردو کافیہ جدید الطبع - اس مرتبہ نہایت سلیس اردو زبان میں شرح کراکر طبع کرایا ہے۔ سابقہ ایڈیشن نہایت سخت تھے اس لئے اس مرتبہ نہایت آسان سے آسان اور سلیس اردو زبان میں شرح کراکر پیش کیا ہے۔ جس کے بعد انشاء اللہ آپ دیگر شروحات سے مستغنی ہو جائیں گے۔ اس لئے آپ صرف "کتب خانہ امدادیہ" کا جدید الطبع ہی خرید فرماویں۔ قیمت باوجود اضافات کے مثل سابق تین روپے ہی رکھی گئی ہے ۔۔۔ ۳/

افاضات شرح اردو مقامات ہر دو جلد قیمت ۶/
مصباح المعانی شرح اردو شرح جامی بحث اسم مرفوعات جلد اول ۱۲/
مصباح الفتاح مکمل شرح اردو تلخیص المفتاح قیمت ۲/۸
مصباح النحو شرح اردو ہدایت النحو " ۳/۸
مصباح التہذیب شرح اردو شرح تہذیب جدید " ۳/۸

مصباح العوامل مترجم و شرح اردو شرح مائۃ عامل قیمت ۱/۸
مصباح الحواشی شرح اردو اصول الشاشی " ۳/
مصفات شرح اردو مرقات " ۱/۸
فیوض عثمانی شرح اردو فصول اکبری " ۶/
مجموعہ شرح تہذیب عربی کلاں گلیز سفید اعلیٰ " ۲/۸
نور الایضاح کلاں سفید گلیز ۱۲/ خورد گلیز " ۱/۸
تلخیص المفتاح سفید عمدہ کاغذ " ۱/
اشرفیہ بہشتی زیور مکمل و مدلل قسم اعلیٰ " ۱۵/
مجموعہ مناجات مقبول مکمل کلاں سفید اعلیٰ " ۱/۸
اشرفی قرآن مجید معریٰ ۲۲/۲۹ ۸ سائز - ۱۵ سطری صفحات ۷۲۰
خوش خط جلی قلم - ہدیہ بغیر جلد ۳/۴

ضروری نوٹ متعلقہ انوار العلوم شرح سلم العلوم اردو

اس انوار العلوم کی ترتیب و تصحیح مضامین اور بعض جدید مسائل کے اضافے سلم العلوم کے مشکل مواقع چھانٹ کر ان کو علیحدہ سوالات کے طور پر جمع کیا گیا ہے۔ چونکہ اس میں ہمارا کافی روپیہ اور بہت زیادہ وقت خرچ ہوا ہے۔ اسلئے کوئی صاحب اسکی طباعت کا قصد نہ فرماویں۔ بلکہ جتنے نسخے درکار ہوں ہم سے طلب کریں۔

المشتہر علی مالک "کتب خانہ امدادیہ" دیوبند ضلع سہارنپور (یو۔پی)

(یونین پرنٹنگ پریس دہلی)